فى فلسفة التاريخ

تأليف

الدكتور أحمد محمود صبحي

مدرّس الفلسفة بجامعة الإسكندرية

المعار لكلية الآداب - الجامعة الليبيّة

منشورات الجامعة الليبيّة

كلّية الآداب



تأليف

الدكتور أحمد محمود صبحي

مدرس الفلسفة بجامعة الإسكندرية

المعار لكلية الآداب - الجامعة الليبية

منشورات الجامعة الليبية

كلية الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم

« وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين »

سورة هود آية ١٢٠

« لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثاً يفترى... »

سورة يوسف آية ١١١*

---

* • تتعلق الآيتان بقصص الأنبياء

• مناسبتهما في هذا الكتاب : ١ – أن تهدف القصص أو التأريخ بوجه عام إلى ما هو حق – أو تحري الحقيقة التاريخية – دون افتراء .
و ذلك موضوع الجزء الأول من الكتاب « نهج التاريخ » .
٢ – أن يهدف التأريخ إلى الموعظة والعبرة – أو المغزى والمعنى وذلك موضوع الجزء الثاني من الكتاب « فلسفة التاريخ »

فهرس الكتاب

* * *

مقدمة

استقلال العلوم عن الفلسفة لا يعني استغناءها عنها ، فما زالت العلوم في احتياج إلى الفلسفة وإن اختلف وجه الاحتياج أو الاستناد عما كان قبل استقلالها ، تماما كالبنت تستقل عن أمها عند زواجها ولكنها تحتاج إليها في مشكلات واحتياجات جديدة ، بل إن علوما لم تكن مرتبطة بالفلسفة أصبحت تلتمس الحكمة والحنكة من هذه الأم العجوز ، من هذه العلوم علم التاريخ ، فما هو وجه احتياج التاريخ إلى الفلسفة ؟ وما هي المشكلات التي تواجهه ولا يتسنى له حلها إلا بالتماس الحكمة من الفلسفة ؟

هذه المشكلات ذات شقين ، الشق الأول منهجي والشق الثاني يتعلق بطبيعة التاريخ .

أما الشق المنهجي فيمكن أن يتخذ طابع التساؤلات الآتية :

١ ـ هل يمكن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على التاريخ أم أنه ينفرد بمنهج مستقل ؟ لقد أحرزت العلوم الطبيعية تقدماً ملموساً منذ القرن السابع عشر فهل يمكن للتاريخ أن يستخدم منهجاً ليحرز تقدماً مماثلا ؟ الخلاف هنا بين الطبيعيين والتاريخيين ، وهو وإن كان خلافا بين المؤرخين فيما يتعلق بمنهج علمهم إلا أن له خلفيته الفلسفية تعرفه أبحاث نظرية المعرفة في الخلاف بين الواقعيين والمثاليين ، انعكس هذا الخلاف على التاريخ فأصبح التساؤل : هل التاريخ علم بالمفهوم الفيزيقي للعلم ؟ إذن فإن اهتمامه لا بد أن يتركز على الموضوع أو المادة التاريخية ، أم أن التاريخ أقرب إلى الأدب منه إلى العلم بمعناه

الفيزيقي ؟ إذن فنقطة البدء فيه الذات أو عقل المؤرخ ، والخلاف كما هو واضح ذو طابع فلسفي ، حتى وإن خاض فيه مؤرخون فلا بد لهم أن يتفلسفوا .

٢ – ما هو موضوع التاريخ ؟ بمعنى لمن يؤرخ المؤرخ ؟ الإجابة بسيطة لمن دخلوا التاريخ ولعبوا دورا فيه ومن ثم يحركون مسار أحداثه ، ولكن من الذين حركوا التاريخ وحددوا مساره ؟ هل هم الساسة والقواد أم هل هم خلاصة فكر الأمة ممثلة في علمائها وفلاسفتها ومفكريها وشعرائها وفنانيها وقبل هؤلاء أنبيائها إن وجدوا ؟ هل يقتصر التاريخ على الجانبين السياسي والعسكري باعتبارهما أبرز أحداثه أم يؤرخ لفكر الأمة المعبر عن شخصيتها ؟ هل يؤرخ لشخصيات أم لحضارات ؟ لأفراد أم لأمم ؟ هذه المشكلة بدروها وإن كانت تخص المؤرخين إلا أن الفلاسفة قد لعبوا الدور الأكبر فيها، فإن التحوّل في العصر الحديث من التأريخ لأفراد إلى التأريخ لحضارات قد دعا إليه فلاسفة وأصبح التأريخ لحضارات يتخذ موقفا وسطا بين التاريخ والفلسفة فيما اصطلح على تسميته بـ« فلسفة الحضارة » .

٣ – كثيرا ما نردد لفظ «حكم التاريخ » ونتصوره بل نتخيله شيخا مهيب الطلعة، ممسكا بيده قلما يسطر به على قرطاس الأبديه حكمه العادل على من دخلوا التاريخ ، فهل من حق المؤرخ أن يرتدى زي القضاة ليحكم على أفعال شخصيات التاريخ ؟ أم أنه يقف أمام مآسي التاريخ – وما أكثر مآسي البشر في التاريخ – موقف عدم الاكتراث باسم الحياد التاريخي ، وهل يكتفى بالحياد أم عليه أيضا أن يبرر لا أخلاقية بعض صانعي التاريخ ؟ السؤال يرتبط بكل من فلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة ويثار فيهما بصيغة مماثلة : هل أخلاق الدولة غير أخلاق الفرد ؟ هل تخضع الدولة لما يخضع له البشر من تقييم وأحكام أم أنها من طبيعة مخالفة فلا تخضع لما يخضع له الأفراد العاديون .

أما الشق الثاني فيتعلق بقصور في طبيعة التاريخ ونقص في تركيبه ، ومن الطبيعي أن لا يعترف أحد على نفسه بالقصور أو النقص ومن ثم كان المؤرخون

معارضين أشد المعارضة لفلسفة التاريخ* ، لأن هذه تقيم نظرياتها على أساس نقص في طبيعة التاريخ يكمله الفكر الفلسفي ، ونقطة البدء في فهم القصور في تركيب التاريخ وتعويضه بفكر فلسفي نلتمسها واضحة لدى اثنين ، أما الأول فهو ابن خلدون وهو مؤسس فلسفة التاريخ، وأما الثاني فهو فولتير وهو أول من أطلق هذه التسمية « فلسفة التاريخ » على هذا الفرع من المعرفة . يقول ابن خلدون عن التاريخ : «إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى » ، والعبارة تفيد أن التاريخ مجرد أخبار وحوليات وتقويم، ثم يقول «وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق » ، وتشير هذه العبارة إلى فلسفة التاريخ التي هى على حد تعبيره أصيلة في الحكمة أو الفلسفة ومن بين علومها . للتاريخ إذن ظاهر وباطن ومن المعلوم أن الظاهر يشير عادة إلى ما هو ظاهري خارجي براني وفي ذلك قصور ، بينما يشير الباطن إلى ما هو باطن (أي حقيقى كامن في باطن الاشياء) داخلي جوانّي ، فكأن ابن خلدون يعترف بقصور التاريخ وفي ضرورة استكماله بما هو أصيل في الحكمة أو الفلسفة . أما فولتير فقد كان أكثر صراحة في التعبير عن قصور التاريخ بقوله : « إن بعض المؤرخين يهتم بالحروب والمعاهدات ولكني بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة ألاف وأربعة ألاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم أجد نفسى أكثر حكمة من قبلها حيث لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة » وقائع التأريخ إذن تعوزها الحكمة ومساره ينقصه إدراك المغزى أو المعنى وذلك ما أغفله المؤرخون واهتم به فلاسفة التاريخ فوجد فريق منهم في مساره تعاقبا دوريا للحضارات كتعاقب الليل والنهار أو الفصول الأربعة أو سائر ظواهر الكون ، ووجد فريق آخر في مساره دليل

---

* عن أوجه اعتراض المؤرخين على فلسفة التاريخ يراجع المدخل للجزء الخاص بفلسفة التاريخ في هذا الكتاب .

عناية الله بالإنسان بينما اعتبره فريق ثالث سجلاً لإنجازات الإنسان قدما إلى الأمام .

« إن بومة مينرفا لا تحلق إلا عند الغسق » عبارة قالها هيجل تفيد أن الحكمة تلقن في أحلك الأوقات ، وليس من حكمة أجل من التي يستفيدها الأنسان من التاريخ ومن ثم التمس بعض الفلاسفة هذه الحكمة من تاريخ الإنسان في كل زمان أو ما اصطلح على تسميته بالتاريخ العالمي ففسره هيجل تفسيراً ميتافيزيقيا وفقا لمنهجه الجدلى ، والتمس فيه ماركس وإنجلز تدعيما لرأيه في تناقضات النظام الرأسمالى وحتمية الشيوعية ، وكلاهما يعبر عن نظرية التقدم ، ولكن شبنجلر قاس الحضارات على الكائنات الحية فوجد فيها ميلاداً وشباباً وشيخوخة وفناء ، وأثار شبنجلر بصراحة وعنف مصير الحضارة الغربية فكان أن ألّف توينبي موسوعته في تاريخ العالم ليستخلص منها صورة جديدة من تعاقب الحضارات ولكنه ترك السؤال عن مصير الحضارة الغربية معلقا وترك معه الإجابة مفتوحة عن التساؤل عن مصير الإنسان .

***

الجزء الأول

نهج التاريخ

« الفلسفة علم مناهج التاريخ »

كروتشه

الباب الأول

منهج التاريخ : وضعية أم مثالية

الفصل الأول

النزعة الطبيعية والنزعة التاريخية : النشأة والتطور

— ١ —

هناك طبيعة في التاريخ كما أن هناك تاريخا في الطبيعة

كارل همبل

لقد انعكس أثر ما أحرزته العلوم الطبيعية من تقدم منذ القرن السابع عشر على العلوم الإنسانية ، ولما كان من أسباب هذا التقدم انتهاج العلوم الطبيعية «المنهج التجريبي» فقد تساءل علماء الإنسانيات عن مدى إمكان تطبيق منهج العلوم الطبيعية على علوم الإنسان لتحرز هذه بدورها تقدما مماثلا .

ويرجع الفضل في تقدم العلوم الإنسانية إلى فلاسفة وعلماء ، أما الفلاسفة فقد شغلوا بالمنهج وأما العلماء فقد اهتموا بالموضوع ، على رأس الفلاسفة بيكون ولوك وهيوم وعلى رأس العلماء جاليليو وكيلر ونيوتن .

ترجع أهمية فرنسيس بيكون إلى أنه يعد مؤسس المنهج التجريبي الحديث وذلك حين وضع «أورجانونا جديداً(١)» ليكون بديل أورجانون أرسطو الذي

١ — Organon بالانجليزية والفرنسية Organum باللاتينية تعني الآلة وقد أطلق على منطق أرسطو منذ القرن السادس لأنه آلة العلم أي العلم الذي يجب أي يعلم قبل أي علم آخر لأنه وسيلة له، ولفظة آلة في الفلسفة تعني وسيلة أو واسطة تماماً كما أن المنشار آلة النجار أي وسيلته في قطع الأخشاب ، وقد سمى بيكر كتابه في المنطق « الأرجانون الجديد » في مقابل أرجانون أرسطو .

الذي جعل من الطبيعة علما نظريا يهدف إلى استكناه ماهية الوجود ، فوضع بيكون الطبيعة في موضعها الصحيح وأصبح علما يبحث في كيفيات المادة أو أحوال تغيرها لا في ماهيتها ، ولا يتم استكشاف الكيفيات إلا بمنهج الاستقراء الذى يقتضي جمع أكبر عدد ممكن من الأحوال المتعلقة بالظاهرة المراد دراستها في الظروف المتغيرة من أجل الوصول إلى القانون ، وذلك حتى يتسنى للإنسان السيطرة على الطبيعة وتسخيرها له .

انعكس هذا على العلوم الإنسانية وأخصها ما نحن بصدده الآن وأعنى علم التاريخ ، ويمكن حصر جوانب الانعكاس فيما يأتي :

١ — منهج العلم : جمع أكبر عدد ممكن من الوقائع التاريخية بهدف الوصول إلى أحكام كلية على غرار ما هو حاصل في العلوم الطبيعية .

٢ — غاية العلم : وهي غاية برجماتية « عملية » في الطبيعة . تسخير الطبيعة لصالح الإنسان ، أما في التاريخ فالهدف تزويد الإنسان بأحكام تمكنه من أن يفهم معنى الأحداث الحاضرة في ضوء خبرته بالماضي(١) ، بل وإلقاء الضوء على المستقبل .

٣ — استقلال العلم عن الدين : لم تصبح غاية العلم خدمة أغراض اللاهوت ، وقد انعكس ذلك أيضا على التاريخ ، فاستبعد المؤرخون النظرة « الأخروية (٢)» التى تجعل غاية التاريخ خارج نطاق العالم وإنما في العالم الآخر ، لقد أصبح هدف مسار التاريخ في نطاق العالم الحاضر ، كما أصبح التاريخ ممثلا لأفعال الإنسان لا لأية قوة غيبية .

بل لقد انعكست زيادة بيكون للفلسفة الطبيعية إلى أبعد من ذلك في التاريخ ،

---

1 — Karl Jaspers : The origin and goal of history (Preface)

٢ — الأخروية ترجمة لفظة eschatology أي الدراسات المتعلقة باليوم الآخر .

فقد قدم ڤيكو « أوهاما (١) » يقع فيها المؤرخون على غرار ما تحدث عنه بيكون من أوهام بالنسبة للفلسفة الطبيعية ، وهذا يعنى أن فكرة التحرر من الأوهام قد لقيت صدى عند من أراد أن يلعب في دراسة التاريخ دور بيكون في الفلسفة الطبيعية .

وإذا كان لبيكون أثره في الناحية المنهجية، فإنه كان لكل من جون لوك وداڤيد هيوم أثرهما في الأسس الفلسفية لكل من الطبيعة والتاريخ، وتتلخص هذه فيما يأتي :

١ — إن التجريبية تعني أن تتوقف المعرفة على الموضوع المدرك بحيث لا يصبح للذات المدركة إلا دور ضئيل ؛ وإذا كانت المعرفة التاريخية تقوم على علاقة بين طرفين : المادة التاريخية وعقل المؤرخ ، فإن انعكاس أثر فلسفتي لوك وهيوم على التاريخ إنما يعنى أن المعرفة التاريخية تقوم على المادة التاريخية لا عقل المؤرخ .

٢ — إن إنكار جون لوك وداڤيد هيوم لفطرية الأفكار جعلهما على قرب من التاريخ لأن المادة التاريخية واقعية تجريبية لا مجال فيها للقول بفطرية الأفكار ، وكان ذلك يعنى اقتراب التاريخ من العلم الطبيعي ، بل لقد أشار هيوم حين أراد أن يثبت مذهبه التجريبي إلى مثال من التاريخ، وذلك ليؤكد يقينية وقائع التاريخ لكونها واقعية تجريبية لا عقلية تأملية ، إنه يقول : « إننا نعتقد بقتل قيصر في مجلس شيوخ روما في منتصف مارس وذلك لاتفاق شهادات المؤرخين على ذكر مكان الواقعة وزمانها ، ففي أذهاننا صور لشخصيات ووقائع كانت في أذهان من حضروا الحادثة وشاهدوها » ... هذه تأثيرات وانطباعات واضحة لأن المؤرخ قد حصل على مادته عن طريق الإدراك المباشر أو الحوادث (٢) .

---

١ — أرجىء الحديث عن فيكو إلى فصل خاص به : الجزء الثاني — الباب الأول — الفصل الأول .
2 — David Hume : Treatise of Human Nature P. 124

بل لقد كان لتسمية هيوم أهم مؤلفاته « مبحث في الطبيعة البشرية » مغزاها فلقد تصور البشرية على غرار الطبيعة ، بل لقد أشار صراحة إلى أن منهج الطبيعة البشرية هو بذاته منهج العلم الطبيعي ، وكان يأمل في أن يحدث ثورة في العلوم الإنسانية بواسطة منهج تجريبي مستفاد من منهج العلم الطبيعي (١) .

ولم يكن أثر كل من جاليليو وكيلر ونيوتن بأقل من أثر الفلاسفة ، وإن بدا هذا الأثر أحيانا غير مباشر فيما يتصل بنسق العلوم الإنسانية ، أو بتعبير أدق في نشأة ما يسمى بالنزعة الطبيعية في التاريخ .

لقد صاحب التقدمَ العلمي اصطدامٌ بالسلطة الدينية إذ لقيت آراء كوبرينكس في الفلك صدمة في الأوساط البروتستانتية حتى أدان لوثر الميول الحمقاء التي تريد أن تقلب علم الفلك بأكمله بينما يدل الكتاب المقدس أن يوشع قد أمر الشمس لا الأرض أن تستقر ، كذلك ثار كالفن على أولئك الذين تجاسروا على أن يضعوا سلطة كوبرينكس فوق الكتاب المقدس ، وهكذا بدا لا مفر لتقدم العلم الحديث من أن يصطدم بسلطة الدين (٢) .

وحينما أدين جاليليو مرتين — وكاد أن يفقد حياته في المرة الأخيرة — بسبب آرائه العلمية ، فإن ذلك لم يكن يعني إلا أن محاكم التفتيش قد نجحت في أن تحول دون قيام العلم في إيطاليا لمدة قرون ، وإن لم يحل ذلك دون تقدمه في سائر أنحاء أوربا ، خصوصا في البلدان التي كانت تسودها البروتستانتية التي لم تكن لها سطوة الكنيسة الكاثوليكية في روما .

وقد عرف القرن السابع عشر عدة اكتشافات علمية أهمها قوانين نيوتن في الطبيعة الفلكية ثم اكتشاف جلبرت للمغنطيسية وهارفي لدورة الدم ثم تقدم الكيمياء بفضل روبرت بويل .

---

1 — Collingwood (R.G.) : The idea of History P. 206

2 — Bertrand Russell : History of Western philosophy P, 556

وقد انعكست هذه الاتجاهات العلمية على الدراسات التاريخية في النقاط التالية :

١ ــ النزعة النقدية التي سادت عصر التنوير كرد فعل لسلطة الدين ، وقد اتخذ التيار النقدي طابعا عنيفا إلى حد محاولة إخضاع الوقائع التاريخية المذكورة في الكتاب المقدس للنقد التاريخي .

٢ ــ النزعة الإنسانية التي تعلي من قدر الإنسان بعد أن تحرر من سلطة الدين التي تغض من شأنه وتعتبره وارثا للخطيئة الأصلية ، لقد أصبحت أفعال الإنسان موضوع التاريخ بصرف النظر عن التقييم الديني لهذه الأفعال ، كما استبعدت أية قوة غيبية في تحديد مسار التاريخ .

ومن ناحية أخرى بدت الفلسفة في وضع لا يمكنها من إغراء التاريخ لينحاز إليها بعد أن قدمت الفلسفة الطبيعية نظريات لم تصبح لها قيمة تاريخية إلا بعد اكتشافات العلم لا سيما في مجال علم الفلك (١) ؛ ومن ثم أصبح العلم هو وحده القادر على إغراء التاريخ بعد أن تصدعت سلطة كل من الدين والفلسفة .

وحينما أعلن أوجست كونت مذهبه الوصفي بما ينطوي عليه من اعتبار العلم وحده المعرفة اليقينية واستبعاد كل تصورات تتجاوز عالم الواقع ، فإن ما أعلنه من سيادة العلم كان أمراً قد تقرر من قبل وقد انعكس ذلك على التاريخ تحت اسم المذهب الوضعي (٢) .

على أن هوة كانت تفصل دائما بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، وترجع تلك الهوة إلى ذلك الفارق الواضح بين عالم الطبيعة بما تسوده من حتمية ونظام وبين عالم الإنسان وما يتميز به من حرية ومصادفة ، فضلا عن أن الطبيعة

---

١ ــ نظرية الفيض على سبيل المثال بما تتضمن من اعتبار الأفلاك والكواكب عقولا روحية .
٢ ــ المذهب الوضعي ينسب إلى الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي أوجست كونت وهو مذهب يطالب بألا يتجاوز الفكر الإنساني الظواهر الواقعية ويعتبر العلوم الطبيعية مثلا للمعرفة اليقينية .

« استاتيكية » ثابتة بينما في التاريخ « ديناميكية » متطورة ؛ غير أن نظرية داروين قد تكفلت بتضييق الهوة بين عالمي الطبيعة والإنسان ، ذلك أن علم الأحياء يشكل حلقة وسطى بين العلوم الطبيعية البحتة كالطبيعة والكيمياء، وبين العلوم الإنسانية كالتاريخ والاجتماع ، بل إن داروين كان يهدف إلى تكوين فلسفة تطورية عامة تتجاوز تفسير عالم الحيوان إلى الإنسان ، على أن أتباع مذهبه قد قاموا بالدور الأكبر في ذلك ، فذهب فاشيه دي لابوج (١) في كتابه الانتقادات الاجتماعية إلى أنه ليس التاريخ سوى عملية تطور بيولوجي ، وذهب أوتو أومان إلى أن الإنسان كائن عضوي قبل كل شيء، وأن المجتمع البشري في حقيقته ظاهرة بيولوجية، وأن نظرية داروين عن تنازع البقاء والانتقاء الطبيعي وبقاء الأصلح كلها ضرورية لفهم الحياة الإنسانية (٢) .

هكذا سرت في الدراسات التاريخية ما يسمى بالنزعة الطبيعية ، نزعة تمثل انعكاس منهج العلم الطبيعي على التاريخ ، وأصبحت هذه النزعة تنشد أن يصبح التاريخ علما بالمعنى الفيزيقي للعلم :

١ — منهج تجريبي استقرائي — وإن كان غير مباشر في حالة التاريخ .

٢ — حشد مادة تاريخية فيها حصيلة هائلة من التفصيلات التاريخية .

٣ — حصر الواقعة المراد دراستها زمانا ومكانا حتى يستطيع الباحث أن يستو فيها دراسة .

٤ — الوصول إلى أحكام كلية تمكن من الاستفادة بها في الحاضر والمستقبل .

وقد مثّل عصر التنوير النزعة الطبيعية في التاريخ أفضل تمثيل ، ولقد تمثل أعظم ما أسهم به القرن الثامن عشر في مظهرين :

---

1 — Vacher de la Pouge　　　　2 — Otto Omman

٢ — الدكتور السيد محمد بدوي : التطور في الحياة وفي المجتمع ص ١١٤ .

١ ـ الروح النقدية التي سرت إلى الوثائق والمستندات لا يحول دون ذلك قداسة نص ، وبذلك أعاد هذا العصر الثقة إلى المعرفة التاريخية بعد أن بلغ بالتاريخ الأمر أن فيلسوفا كديكارت قد حكم عليه بأنه قصص غير موثوق فيها ولا يمكن أن تفيدنا وأن المؤرخين قد اعتادوا تشويه الماضي إذ يضفون عليه مجدا مبالغاً فيه (١) .

٢ ـ الاهتمام بالجانب الحضاري : إذ لم يعد التاريخ سيرا لأشخاص أو تأريخا لأعمالهم وحروبهم ؛ إن العلماء من أمثال نيوتن في رأى فولتير أكثر إسهاما في تقدم العقل البشري من رجال السياسة والحرب من أمثال الإسكندر أو قيصر ؛ ولم تعد الظاهرة السياسية هى وحدها الجديرة بالتأريخ وإنما النشاط البشرى ممثلا في حضارة الأمة هو الذي يعبر عن شخصيتها كما يرى مونتسكيو .

وهكذا أمكن لعصر التنوير أن يقدم ـ بفضل انعكاس روح العلم على التاريخ ـ مؤلفات تفوق في قيمتها كل ما ألف طوال العصور الوسطى (٢) .

ولم تكن التطورات التي طرأت على منهج التاريخ في القرن الثامن عشر بفضل عصر التنوير إلا منطلقا لتطورات أبعد وأعمق ، إنه لم ينقض القرن التاسع عشر إلا وقد أصبح للتاريخ منهج واضح المعالم تحددت فيه قواعد يسترشد بل يلتزم بها الباحث التاريخي بفضل ما قدمه لانجلوا وسينيوبوس في كتابهما : « المدخل إلى الدراسات التاريخية (٣) » ، والكتاب يستحق أن نقف إزاءه وقفة يسيرة نظرا لأهميته في المنهج فضلا عن أثر النزعة العلمية عليه .

يحدد المؤلفان خصائص الواقعة التاريخية باعتبارها واقعة منقضية ولا سبيل

---

1 — Descartes : Discours de la méthode P. 37 (clussiques Garnier)
2 — Tholfsen : Historical Thinking P. 93 - 124
3 — Langlois & Seignobos : Introduction aux études historiques

وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه : النقد التاريخي .

إلى إعادتها ، ومن ثم يلتمس الباحث سبل التعرف عليها عن طريق الوثائق والآثار ، هذه الأصول هي حلقة الاتصال بين الواقعة التاريخية في الماضى وبين المؤرخ في الحاضر ، ومن ثم فإنه إذا ضاعت الأصول ضاع معها التاريخ وإذا بقيت حفظت وحفظ التاريخ معها ، فلا تاريخ بدون وثائق (١) .

وإذا كانت الوثائق أصول التاريخ فإن المؤرخ يتخذ مسارا مخالفا لمسار الزمان للتعرف على الواقعة التاريخية ؛ إنه يتلمس السبل من الوثيقة إلى الواقعة التاريخية التي تصفها ، وليس عمل المؤرخ في ذلك يسيرا إذ عليه أن يقدم الشك على اليقين والاتهام على البراءة ، ومن ثم فإنه يقضي نصف عمله التاريخي في التحقق من صحة الوثيقة حتى نسبتها إلى راويها ، وصحة مطابقتها للحادثة المروية ، ذلك أن استناد المؤرخ إلى وثائق لم تحلل أو تنقد إنما يعني عدم تحريه الحقيقة وربما الوصول إلى استنتاجات خاطئة ومن ثم فإنه يقوم بسلسلة من الانتقادات والتحليلات والاستدلالات ليصل إلى الواقعة الحية كما وقعت .

ويتضح انعكاس روح العلم على منهج التاريخ فيما يطلبه كل من لانجلوا وسينيوبوس من الباحث من التزام الموضوعية التامة والتجرد عن الميول الشخصية فلا يزور ولا ينتحل ولا يخفي الوقائع ولا يمالىء بتفسيره التاريخي وضعا سياسيا قائما ولا يفسر الماضي من زاوية الحاضر .

يقطع الباحث في مرحلته الأولى من البحث خطوتين :

الأولى : التحقق من أصالة الوثيقة .

الثانية : التحقق من مطابقة ما هو وارد في الوثيقة لما وقع فعلا .

والخطوتان تمثلان مرحلة سلبية لا تهدف إلى أكثر من استبعاد وثائق ليست بوثائق أو بالأحرى وثائق منحولة أو كاذبة ولكنها خطوة ضرورية وهامة لأن

1 — Pas de documents, pas d'histoire

مهمة المؤرخ أن يقدم عملا سديدا حاسما راسخا ، يسعى الباحث في الخطوة الأولى إلى التيقن من :

١ — أصالة الوثيقة وخلوها من الأخطاء والتزوير بل من الحشو والإضافة .

٢ — صحة نسبة الوثيقة إلى مؤلفها .

وعليه قبل ذلك أن يكون قد قام بترتيب الوثائق حسب موضوعاتها مصنفا إياها حسب موضوعاتها لتتسنى له دراسة عميقة لكل جانب منها .

تشكل هذه المرحلة النقد الخارجى ، وعلى الباحث أن يتبعها بمرحلة النقد الباطنى للتيقن من أن مضمون الوثيقة مطابق للوقائع التى يرويها ، وللنقد الباطني بدوره جانبان :

١ — النقد الداخلي السلبي : حيث يتبين الباحث من درجة دقة الراوي في الرواية .

٢ — النقد الداخلي الإيجابي : تفسير مضمون الوثيقة خصوصا إذا كان كاتبها يلجأ إلى الغموض والرمز .

ويستبعد الباحث في تفسيره أية فكرة مسبقة ، إذ لا يصح أن يؤول مضمون الوثيقة بناء على تصوراته هو وإنما بناء على وجهة نظر مؤلفها ومن ثم ينبغي رفض التفسيرات العصرية للنصوص القديمة (١) .

ولا يطمئن الباحث إلى صدق رواية صارت ليس لها إلا راو واحد (٢) ، وإن كانت ليست العبرة بالكثرة بل بالثقل أو الوزن — بمعنى أن يكون للراوي وزن

---

١ — يقف سينيوبوس إلى جانب المذهب الوضعي في هذا الصدد معارضاً المذهب المثالي على ما يأتي بيانه .

٢ — يسميها علماء مصطلح الحديث أخبار آحاد في مقابل الأخبار التي يرويها عن الرسول الكريم جمع يستحيل عليهم الكذب أو التواطؤ فذلك حديث متواتر .. راجع مقالة منهج التحديث بمنهج التاريخ للمؤلف — مجلة كلية الآداب — الجامعة الليبية عام ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م

وثقله في الرواية - وفقا لما عرف عنه من صدق أولاً ولقربه من صميم الحادثة المروية ثانيا .

هذه المرحلة لا تثبت حقيقة تاريخية ومع ذلك لا غنى عنها لاستبعاد الأخبار الكاذبة ، ولقد أصبح التاريخ بفضل التزام الباحثين بهذه القواعد المنهجية علما موثوقا به وليس كما نعته ديكارت .

ولكن هذه العمليات التحليلية قد جعلت المادة التاريخية كثيرة الثغرات نظرا لكثرة ما استبعده الباحث من روايات مشكوك في صحتها ، ومن ثم يضطر الباحث إلى الاعتماد على التخيل لسد هذه الثغرات ، هنا يبدو موقف المؤرخ بعيداً عن موقف العالم ، ولكن العلم لا يخلو من استناد إلى التخيل فيما يضعه العلماء من فروض ، وإذا كانت مرحلة التجريب كفيلة بتمحيص الفروض ، فإنه بالنسبة للتاريخ يجد المؤرخ نفسه في موقف مماثل لموقف عالم الأحياء الذي يقوم بالتحليل - أو بالأحرى بالتشريح - ثم التركيب المعتمد على التخيل والتصنيف وفقا للسلالات والفصائل وأوجه الشبه والاختلاف ، كذلك يقوم المؤرخ بمقارنة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في مختلف المجتمعات أو الأنظمة أو الدول .

وحين يضيف الباحث تفسيرا من تخيله لا تقدمه له الوثائق فإنه ملزم أن يفرق بين ما هو موضوع في الوثائق وما هو ذاتي من تخيله .

وهكذا أصبح المؤرخ مقيدا في كل ما هو ذاتي بفضل انعكاس روح المنهج العلمي التي تفترض الموضوعية كما تفترض أن التاريخ لن يرقى إلى مرتبة العلم الطبيعي يقينا بسبب الذاتية فيه .

ولما كانت العلوم الطبيعية تهدف إلى الوصول إلى قوانين عامة تمكن من التنبؤ فقد انعكست هذه بدورها على التاريخ ؛ فلم يصبح التاريخ المتأثر بالنزعة الطبيعية سير شخصيات ، وإنما اتسع نطاقه عما هو فردي إلى ما هو كلي ، فأصبح

تاريخ حضارات ، ولقد قدم لانجلوا وسينوبوس نموذجاً للدراسة التاريخية حيث دراسة الظروف المادية من انثروبولوجية وإتنولوجية واجتماعية فضلا عن دراسة البيئة الجغرافية وحيث دراسة شتى الجوانب الفكرية متمثلة في اللغة والفنون والعلوم والدين والفلسفة والأخلاق ثم العادات والأنظمة الاجتماعية فضلا عن المؤسسات الاقتصادية والتشريعية والسياسية .

وبدراسة الحضارة لا الوقوف عند الأشخاص ، أصبح موضوع التاريخ كلياً لا فردياً ، ومن ثم لم يصبح كما وصفه أو وصمه أرسطو بأنه أقل من الشعر فلسفة لأن الشعر أكثر كلية منه .

وهكذا أصبحت الدراسات التاريخية بفضل انعكاس نزعة العلم الطبيعي تستند إلى مادة تاريخية غزيرة، فضلا عن روح النقد وانتهاج الموضوعية ثم التعليل للوقائع الجزئية ، ويمكن أن تعد الدراسة التاريخية للمؤرخ « فوستيل دي كولانج » نموذجاً لذلك في القرن التاسع عشر في مؤلفيه « المدينة العتيقة » التي بيـّن فيها أثر الدين على شتى الأنظمة لا سيما السياسية في الدولة الرومانية و « تاريخ الأنظمة السياسية في فرنسا » وقد صدر في خمسة أجزاء .

وتكتمل النزعة الطبيعية في التاريخ بالاهتمام بالتعليل ، فالتاريخ بلا تعليل مجرد تقويم، فدراسة التاريخ هي دراسة أسباب ، وإذا كان جمع المادة التاريخية يشكل الخطوة الأولى فإن التعليل يشكل الخطوة الأخيرة الحاسمة في كتابة التاريخ (١) ، فالمؤرخ الحق هو الذي يقوم بتعليلات أصيلة لم يسبق إليها وتكون مقنعة في تفسير أحداث التاريخ ، ولقد عرفه المؤرخون منذ القدم فهيرودوت الملقب بأبي التاريخ قد حدد هدفه في مستهل كتابه ؛ حفظ أعمال اليونان والبرابرة (غير اليونان) حتى لا تنساها ذاكرة الإنسان وعلى الأخص بيان أسباب حروبهم ، كذلك أشار ابن خلدون إلى أن التاريخ في باطنه نظر

1 — E.H. Carr: What is history ? P. 86

وتحقيق وتعليل الكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها غير أن التعليل — بالنسبة للتاريخ الأوربي القديم والوسيط قد اتخذ طابعاً متميزاً منذ عصر التنوير كأثر لانعكاس منهج العلم الطبيعي ، لقد حدد مونتسكيو اسم كتابه في التاريخ : « اعتبارات عن أسباب عظمة الرومان ونهضتهم وتدهورهم » ، وأشار في مقدمة الكتاب إلى أن هناك أسباباً عامة خلقية أو طبيعية تعمل في كل مملكة فتؤدي إلى نهضتها وحفظها أو تدهورها فذلك كله خاضع للتعليل ؛ واتضحت فكرة التعليل أيضاً في كتابه « روح القوانين » ذلك أنه من السخف في رأيه أن ترد وقائع التاريخ إلى الصدفة العمياء ، فسلوك البشر تحكمه مبادىء مشتقة من طبيعة الأشياء (١) .

ولكن تطوراً قد حدث في مفهوم العلية بالنسبة للعلم وانعكس هذا بدوره على التاريخ ، إنه لاعتبارات تتعلق بالجدل الفلسفي الذي أراد أن ينأى عنه العلم استبدلت بفكرة العلية فكرة القانون واتخذ هذا في أغلب الأمر صيغة رياضية بعيدة كل البعد عن الجدل الفلسفي حول أقسام العلل ، والقول بالضرورة في العلية أو نفيها ، كذلك استبدل التاريخ بفكرة العلية لفظة القانون أحياناً ، غير أنه لما كانت هذه ذات طابع رياضي في العلم الطبيعي وهو الأمر الذي لم يبلغه التاريخ بعد — وربما لا يبلغه — ، فإن أغلب المؤرخين استعاضوا عن التعليل بالشرح أو التفسير في معظم الأحيان (٢) .

خلاصة انعكاس منهج العلم الطبيعي على التاريخ يتمثل فيما يأتي :

١ — أن يعزل الباحث أو المؤرخ موضوعه زماناً ومكاناً عن سائر العصور

---

1 — E.H. Carr : What is history ? P.86

2 — W. Dray : Laws and explanation in history Ch. III P.P.58-79

وانظر أيضاً لنفس المؤلف

Philosophy of History Ch. IV P.P. 41-58

وانظر ايضاً

C. Kingsley : The limits of exact sciences as applied to history P.44

والدول كما يعزل العالم الطبيعي الظاهرة الطبيعية عما هو حولها من ظواهر .

٢ ـ أن يجمع المؤرخ أكبر قدر ممكن من الحالات والمعلومات المتعلقة بموضوع الدراسة وأن يقوم بدراسة نقدية للوثائق ، وتمثل هذه المرحلة التحليلية من البحث .

٣ ـ أن يقوم بعملية تركيبية لصياغة المادة التاريخية صياغة علمية متجاوزاً مرحلة السرد والوصف إلى التعليل مفترضاً أن الوقائع التاريخية معلولة لعلل وأسباب يسعى المؤرخ إلى استخلاصها .

٤ ـ أن يصل بذلك إلى أحكام كلية تمكنه من التنبؤ في المستقبل .

وكان لهذه النزعة الطبيعية دور في تطوير علم التاريخ تمثل في المراحل الآتية :

١ ـ الدراسات التاريخية الخصبة طوال القرن الثامن عشر ـ عصر التنوير ـ بنزعتها العلمية النقدية سواء لدى فولتير أو مونتسكيو أو جيبون .

٢ ـ أصبح التاريخ علماً له منهج واضح المعالم في القرن التاسع عشر على يد لانجلوا وسينيوبوس .

٣ ـ نشأت دراسات مستفيضة حول بعض المشكلات المتعلقة بتطبيق منهج العلم الطبيعي فاستعيض عن التعليل بالتفسير ، وعن التنبؤات العلمية المحددة بالاتجاهات العامة لمسار التاريخ ، وعن التوقعات الجزئية المعينة بتوقعات بعيدة المدى واسعة النطاق التي لا تتعلق بالتفصيلات الزمانية أو المكانية ولا تحدد الجزئيات ، فليس من شأن التاريخ أن يحدد موعد اندلاع ثورة أو شخصيات القائمين بها .

وقد كان مؤلَّف المؤرخ المعاصر أرنولد توينبي « دراسة في التاريخ » ممثلا

لذروة ما بلغه الاتجاه العلمي في دراسة التاريخ ، ويمكن اعتبار دراسة توينبي[1] للتاريخ ممثلة للنزعة الطبيعية من النواحي الآتية :

١ – إن الباعث على تأليفه ما ساوره من قلق على مصير الحضارة الغربية بعد الحرب العالمية الأولى ومن ثم فإن دراسته قائمة على إمكان أن أن يكشف لنا الماضي بمختلف حضاراته بما سيحدث في المستقبل .

٢ – إنه قدم مادة تاريخية لم تتح لمؤرخ من قبل فضلا عن المقدرة الفائقة على المقارنة بين مختلف جوانب شتى الحضارات خصوصاً بين الحضارتين اليونانية القديمة والغربية الحديثة .

٣ – تهدف الدراسة إلى تفسير عوامل قيام عشرين حضارة سابقة على الحضارة الغربية وعوامل انهيارها .

وإذا كان توينبي قد عبر عن النزعة الطبيعية موضوعياً فإن هناك من عبروا عنها منهجياً خلال القرن العشرين ، فقد ذهب بيري[2] إلى أن التاريخ قد عانى من كونه جزءاً من الأدب بينما التاريخ علم لا أكثر ولا أقل ، وأن وقائعه يمكن أن تدرس موضوعياً كوقائع الجيولوجيا والفلك ، أي أن تدرس على أنها « أشياء » خارج الذات إذ لا يتسنى قيام علم على أساس ذاتي ، وأن الوقائع التاريخية يمكن أن تجمع وتصنف وتفسر كما هو الحال في أي علم .

وذهب همبل[1] إلى أن التاريخ يمكن أن يستوعب فردية وقائعه بدرجة لا تقل

---

١ – نرجىء تفصيل الحديث عن توينبي إلى الفصل الأخير من هذا الكتاب .

٢ – J.B. Bury كان أستاذاً للتاريخ الحديث في مطلع هذا القرن وأهم كتبه : تاريخ حرية الفكر » محاضرة افتتاحية في التاريخ . راجع عنه :

T. Thólfsen : Historical Thinking P. 218

٣ – Carl Hempel وأهم كتبه المنهجية في التاريخ « وظيفة القوانين العامة في التاريخ . وهناك غيرهما باتريك جاردنر Patrick Gardiner في كتابه« طبيعة التفسير التاريخي »، وليم دراي William Dray في كتابه « القوانين والتفسيرات في التاريخ »

ولا تزيد عن الطبيعة والكيمياء ، وأن المؤرخ يستطيع أن يفسر اغتيال القيصر تماماً كما يفسر الجيولوجي زلزالا ، إذ يبين أن الحادثة لم تقع مصادفة وإنما وفقاً لظروف معينة . فمنطق التفسير واحد في جوهره في كل من التاريخ والعلوم الطبيعية ، وليست النبوءة في التاريخ تكهنية ولكنها تنبؤ علمي قائم على افتراض قوانين عامة لا غنى للمؤرخ عنها، وإن كانت هذه القوانين لا تعني الحتمية إنما تدع مجالا للإمكان والاحتمال .

* * *

— ٢ —

« كل التاريخ تاريخ معاصر »

كروتشه

أسرف مؤرخو عصر التنوير في حملتهم على العصور الوسطى إسرافاً بلغ حد الانتقاد المرير للدين ولقصص الكتاب المقدس ؛ وكان لا بد من رد فعل تمثل في مظهرين :

الأول : نظرة أكثر تفهماً للعصر الوسيط بوجه خاص وللتاريخ القديم بوجه عام .

الثاني : نقد اعتبار الإنسان جزءاً من الطبيعة ومن ثم تعذر تطبيق منهج العلم الطبيعي على التاريخ .

وكان هردر (١) رائد الحركة التاريخية أو بالأحرى نزعة انفراد التاريخ واستقلال منهجه عن منهج العلوم الطبيعية .

نشأ هردر من أسرة تدين بالمذهب التقوي كما درس اللاهوت ومن ثم كان

---

١ – جوهان جوتفريد هردر Johann Gottfried Herder ولد عام ١٧٤٤ من أسرة تدين بالمذهب التقوي، وقد درس الطب في جامعة كونجزبرج كما درس اللاهوت خلال عامين ١٧٦٢–١٧٦٤ ، اشتغل بالتدريس في مدينة ريجا ، نشر كتابه : « مقتطفات من الأدب الألماني الحديث » ، شكل مع جدته حركة أدبية ونشر خلال ذلك كتابه : « فلسفة أخرى للتاريخ عام ١٧٧٤ ، عين مشرفاً عاماً في إكليريكية اللوثرية في فيمار ، ألف في الأدب وعلم النفس واللغة والدين وفلسفة الجمال وله فيها جميعاً آراء مبتكرة ، أهم كتبه التاريخية : آراء في فلسفة تاريخ الجنس البشري في ٤ مجلدات صدر من ١٧٨٤ إلى ١٧٩١ ، رسائل في تقدم الانسانية في ١٠ مجلدات

تكوينه دينياً ، ولقد كان للشيعة التقوية أثر أبعد من مجرد معارضة تيار عصر التنوير الذي انتقد الدين وألحد فيه ؛ إنه مذهب ديني يهتم بالجانب الروحي الفردي في الدين دون الجانب اللاهوتي المذهبي ، ومن ثم فإنها تزيد من وعي الفرد بفرديته واستقلاله عن الجماعة الإنسانية وقد انعكس ذلك على نظرته إلى التاريخ ، فأصبح المنهج التاريخي لديه « فردية التاريخ » إذ لا تتساوى في التاريخ لحظتان تماماً كما لا يتساوى لدى الصوفي « وقتان » .

تتلمذ هردر على الفيلسوف «كانط » الذي أطلعه على كتب مونتسكيو وروسو وهيوم وقد تأثر هردر بمعارضة كانط لتيار عصر التنوير في نظرته إلى التاريخ ، وإن كان هردر قد انتقد بعد ذلك بعض كتب كانط الفلسفية .

أعجب هردر بالفيلسوف ليبنتز وتأثر به لا في مجرد إيمانه بالعناية الإلهية أو مناصرته العقائد الدينية بالفلسفة فحسب وإنما شمل إعجابه نظرية المونادات(١) أو الجواهر الروحية الأمر الذي أوحى إلى هردر بانفراد الواقعة التاريخية .

كون هردر مع جوته حركة أدبية ، وكان للنزعة الأدبية أثرها عليه لأنها لا تتسق مع الطابع العلمي للعلوم الطبيعية ، وقد دعم جوته في فكر هردر الجانب الذاتي الرومانسي بقدر ما أبعده عن النزعة العلمية العقلية في التاريخ ، وقد كان يجد في ذلك تشجيعاً من جوته الذي كتب عنه في إحدى رسائله : أنه لم يجد في كتابته التاريخية قشور وأصداف الكائنات البشرية ، وأنه ليس فحسب قد استخلص التبر من التراب بل أنبت من التراب نباتاً حياً(٢) .

هكذا تكاتفت عوامل دينية وفلسفية وأدبية لتجعل من هردر رائد الحركة التاريخية المعارضة لعصر التنوير ، فالفهم السليم للتاريخ لديه كما عبر عن ذلك

---

١ – المونادات Monad لفظ يوناني يعني الوحدة ، أصبح عنواناً على مذهب ليبنتز يفيد بأن الكون مؤلف من جواهر بسيطة روحية ، كل منها يعمل تلقائياً ويمثل الوجود أجمع (يوسف كرم ومراد وهبه : المعجم الفلسفي ص ١٧٢ .

2 — E. Cassirer : An essay on man P. 225

في كتابه « فلسفة أخرى للتاريخ » يقتضي التحرر من سوء تصور عصر التنوير للتاريخ ، إنه عصر يفترض وحدة طبيعة البشرية في كل زمان ومكان ويقيم قيما مطلقة بفرضها على كل عصور التاريخ، مع أن التغير الدائم هو جوهر مسار التاريخ ، فلا تتشابه لدى أمة واحدة لحظتان فضلا عن أمتين، والمؤرخ الذي يلاحظ التشابه ويتغافل عن التباين إنما يسيء فهم واقع التاريخ .

كذلك ليست مهمة المؤرخ إصدار أحكام الزيغ والضلال على الماضي أو أن يجعل من نفسه واعظاً عقائدياً لأن ذلك لن يؤدي إلا إلى أحكام خاطئة إذا قيست بعقلية ذلك العصر الذي يدرسه ، إن لكل عصر تاريخي بل لكل حقبة كما أن لكل حضارة شخصيتها وقيمها، وليس من شأن المورخ أن ينظر إلى الماضي من خلال معايير الحاضر ، لأن الإنسانية ليست شكلا ولا طابعاً ولا نمطاً واحداً ومن ثم ينبغي التعبير عن كل عصر بتعبيرات خاصة به لأن لكل عصر كما أنه لكل أمة طابعاً فريداً لا يتكرر ، فليست الحضارة المصرية القديمة كالحضارة الصينية أو اليونانية أو الرومانية وإنما تشكلت كل منها بطريقة متمايزة منفردة ، ومن ثم وجب على المؤرخ أن يتعاطف مع العصر الذي يدرسه ، أما تجاوز ظروف الزمان والمكان وإصدار أحكام مطلقة فهذا سوء فهم للتاريخ فليس شكسبير هو سوفوكليس ولا ميلتون هو هوميروس[1] » .

ولقد اعتبر مؤرخو عصر التنوير التاريخ في تدهور خلال العصر الوسيط وفي تقدم خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، متجاهلين الديمومة والاتصال بين أجزاء التاريخ ، بينما العصر الوسيط حلقة اتصال بين الماضي والحاضر وليس كما يرى فولتير خرافةً وجهلاً وغيبيات ، وليس التقدم الذي يدعيه مؤرخو عصر التنوير لعصرهم في مجرد انتصار الإنسان على قوى الطبيعة لأنه إذا كانت هذه تمثل جانب العقل فالإنسان ليس مجرد عقل وإنما فيه

1 — Encyclopaedia of philosophy Vol. II P.P. 486-499 by Patrick Gardener

جوانب متباينة مشتملة على الإرادة والعواطف فضلا عن العقل ، وكما لا تفهم شخصية الإنسان إلا في ضوء هذه الجوانب كلها كذلك الروح المميزة للأمة في عصر معين لا تفهم إلا في ضوء مكوناتها جميعاً ، وليست هذه مجرد أفعال خارجية وإنما طبيعة باطنية تكمن خلف هذه الأفعال وتشكلها في صور مختلفة من سياسة واقتصاد وفلسفة وفن ودين (١) .

ولا يتسنى التعرف على روح الأمة وشخصيتها بمنهج العلوم الطبيعية لأن هذا لا يكشف إلا على ما هو ظاهري خارجي ، أما الماضي التاريخي فهو واقع روحي ولا يمكن التعرف على الروح إلا الروح ، أي أن الروح الداخلية للإنسان هي التي يمكن أن تكشف روح العصر ، ومن ثم لا بد للمؤرخ كي يتعرف على شخصية الأمة أن يتفاعل معها وأن يستشعر في ذاته تراثها ولا يتسنى فهم ذلك من خلال الكليات المجردة كما هو الحال في العلوم الطبيعية .

استمرت النزعة التاريخية التي تتبنى استقلال علم التاريخ ومنهجه عن العلوم الطبيعية والمنهج التجريبي منطلقة من الخصومة الفكرية لعصر التنوير وتمايزه عن الطبيعة .

ذهب فيلهلم دلثاي (٢) إلى أن للإنسان دون سائر الكائنات الحية وعياً بالزمان فضلا عن أن أفعاله غائية ، إنه لا يمكن تحديد أفعاله منذ ولادته وإنما يؤكد الفرد ذاته من خلال ما يختار وما يفعل ، فليست البواعث محددة تحديداً جازماً لسلوكه كما تتحدد خصائص الشجرة وفقاً للبذرة . الإنسان من حيث علاقته بالتاريخ نتاج الماضي ذلك أن الحياة البشرية طابعها الاستمرار ، كل لحظة ترتبط بأخرى لتكون وحدة متكاملة ، وفي الحياة الإنسانية أيضاً التغير والتنوع ، ففيما يختار وفيما يقرر طابع الجدة الدائمة ؛ تفهم الحياة

---

1 — Tholfsen : Historical Thinking P.P. 135-139

٢ – فيلهلم دلثاي Wilhelm Dilthey (١٨٣٣-١٩١١) أستاذ الفلسفة في بازل ثم كييل ثم برسلون. أهم كتبه المنهجية في التاريخ «نمط ومعنى التاريخ» Pattern & meaning in history

الإنسانية إذن في ضوء الاستمرار والتنوع والتغير في الزمان وليس أي كائن حي كذلك ، ومن ناحية أخرى فإن حاضر الإنسان مشحون بالماضي كما أن الحاضر مشحون بتوقعات المستقبل ولذا نجد آنات الزمان لدى الإنسان في ديمومة واتصال واستمرار ، ولا نجد هذا الاتصال أو الاستمرار في العالم الطبيعي حيث انفصال آنات الزمان وتكرارها وتشابهها .

وإذا انتقلنا من الفرد إلى المجتمع وجدنا الماضي ماثلا في الحاضر على نطاق أكثر اتساعاً متخذاً شكل تراث من أنظمة وعقائد وفكر ومعرفة وتكنولوجيا ، بذلك الماضي الماثل يتميز تراث الأمم ومن ثم تتشكل شخصياتها (١) :

المقولات الأساسية التي تميز الزمان التاريخي إذن هي التنوع والتغير والديمومة ولا بد أن تكون للمؤرخ حاسة تاريخية كي يدرك ذلك ومن ثم يتجنب النظر إلى الماضي باعتباره صورة مكررة أو مماثلة للحاضر ، تتضح هذه الحاسة الخلقية حين يعالج مثلا مسميات من الدولة الرومانية : قنصل — نبيل أو شريف — من العامة — رقيق — عبد ، إنه لا يصح أن تفهم هذه المسميات كما نفهمها الآن فذلك مظهر للتشويش التاريخي وذلك ما وقع فيه مؤرخو عصر التنوير حين أصدروا على الماضي أحكاماً هي من معايير حاضرهم .

ولكي يتجنب المؤرخ مثل هذا الخطأ التاريخي ينبغي أن يعيش في موضوعه أو أن يعيش الموضوع في ذاته ، فالدراسة التاريخية تجربة حدسية مباشرة تجعل شخصيات الماضي جزءاً من التجربة الحاضرة للمؤرخ الذي يدرسها ، إنه ينبغي أن يكون موضوع المؤرخ موضوع اندماج ذاتي (٢) .

أصرت المدرسة التاريخية إذن على التفرقة بين العلوم الطبيعية وبين التاريخ ،

---

1 — T. Tholfsen : Historical Thinking n.P. 247-250

2 — Collingwood : The idea of history P. 172

تتضح هذه التفرقة لدى فيلهلم فيندلباند (١) الذي ميز بين علوم « واضعة للقوانين » وبين علوم « مصورة للأفكار » ، العلوم الطبيعية واضعة قوانين لأنها تهدف إلى صياغة قوانين عامة ، أما العلوم الإنسانية ولها مناهج مختلفة فهي « مصورة أفكار » ومنها علم التاريخ ؛ العلوم واضعة القوانين تدرس ما يتكرر على نمط واحد بينما العلوم مصورة الأفكار كالتاريخ مثلا فإنها تدرس ما حدث مرة ولا يحدث ثانية ، وإذا نظرنا كيف يفكر كل من العالم والمؤرخ لوجدنا العالم يهدف إلى المعرفة ، هذه هي غاية العلم ؛ أما المؤرخ فيسعى إلى التقييم ومن ثم يمكن أن يعد التاريخ من علوم القيم فالأحكام الأخلاقية التي يصدرها المؤرخون والتي تشكل ما يعرف باسم « حكم التاريخ » تجعل هذا العلم قريباً من علم الأخلاق .

وقد اكتملت النزعة التاريخية لدى المفكر الإيطالي « بندتيو كروتشه (٢) الذي انتقد الأسس التي تستند إليها النزعة الطبيعية ، أما الاهتمام بجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات التاريخية فلا يجعل التاريخية في نظره إلا مجرد سرد أو تقويم حيث الاهتمام بمجرد التحليل والتصنيف دون بحث عما وراء القصص فلا يعد تاريخاً مجرد تسجيل الوقائع الماضية الميتة .

ولا يسعى التاريخ إلى ما هو كلي ، إنك إذا فتحت – عشوائياً – كتاباً في التاريخ وقرأت فيه مثلا : يجب ألا يغيب عن بالنا أن ملوكاً مثل لويس الحادي

---

١ – فيلهلم فيندلباند Wilhelm Windelband معاصر لدلتاي ومن اتباع الكانطية الجديدة، من أهم كتبه « المدخل إلى الفلسفة Introduction to philosophy »

٢ – بنديتو كروتشه Benedetto Croce (١٨٦٦-١٩٥٢) يكاد يكون معلم نفسه إذ لم يلتحق بدراسة جامعية ومع ذلك فهو أبرز مفكري إيطاليا منذ الحرب العالمية الأولى حتى منتصف القرن العشرين ، له ٦٠ مؤلفاً في التاريخ والنقد الأدبي والسياسة والفلسفة العامة (فلسفة الجمال وفلسفة التاريخ وفلسفة الأخلاق) عين بمجلس الشيوخ عام ١٩١٠ ووزيراً للتعليم عام ١٩٢٠ ، من معارضي النظام الفاشيستي وحكم موسوليني ، أهم مؤلفاته : فلسفة الروح في ٤ مجلدات – التاريخ لقصة الحرية – التاريخ : نظرياً وعملياً – فلسفتي – النظرية وتاريخ التأريخ .

عشر أو فرديناند الكاثوليكي في أسبانيا — بالرغم من جرائمهم — فإنهم أنجزوا عملا وطنياً حين جعلوا كلا من فرنسا وأسبانيا دولتين قويتين ، إن هذه القضية تنطوي على تصورات عامة : ملوك — جريمة — وطن — قوة ، ومع ذلك فإن هذه القضية لم تبرح الواقع التاريخي لأن ما تنطوي عليه أساساً هو كل من لويس الحادي عشر وفرديناند ، وهكذا حينما تتشكل القضايا التاريخية على نحو يكون فيه الموضوع فردياً والمحمول كلياً فإنها لا تعد قضاياً كلية وما الكلية فيها إلا جزء مكمل للتفكير التاريخي(١) .

ولا مجال للتنبؤ في التاريخ لأن المعرفة التاريخية تتعلق بما هو جزئي مقيد ، أما المستقبل فهو مطلق غير مقيد ومن ثم لا نستطيع أن نملكه ، وإذا كان أعظم القواد — وليكن نابليون — لم يستطع أن يحدد مصير معركة ما منذ بدايتها فكيف يمكن للمؤرخ أن يحدد مستقبل الإنسانية ؟

ولكن إذا لم يكن التاريخ علماً بالمفهوم الفيزيائي للعلم فما هو التاريخ إذن وما منهجه ؟

إن الفرق بين العلم والتاريخ هو الفرق بين الممكن والواقع ، بين الكلي والجزئي ، بين المنهج الاستقرائي والمنهج الحدسي ، ذلك أن التاريخ لا يستدل ، إنه يسرد ولكنه لا يقف عند مجرد السرد الظاهري إذ موقف المؤرخ أقرب إلى موقف الفنان حيث يتمثل كلاهما الواقع بنظرة فردية ، إذا أردت أن تدرك عن قرب تاريخ رجل صقلي من العصر الحجري ، فحاول أن تكون صقلياً من العصر الحجري ، أي أن تفكر تفكيره فإن لم تستطع أن تكون كذلك أو لا تعبأ بذلك فاقنع نفسك بالوصف والتصنيف إلى جماجم وآلات ورسوم تخص أناس العصر الحجري ولكن ذلك لن يشكل تاريخاً ؛ وإذا أردت أن تفهم التاريخ الحق لقطعة من الأعشاب فحاول أن تكون عشباً فإن لم يكن ذلك

---

1 — R.G. Collingwood : The idea of history P. 195

بوسعك فاقتنع بتحليل أجزائها وتصنيفها ، ولن يكون ذلك في وسعك لأنه ليس لقطعة العشب تاريخ لأن حياتها منذ أن كانت بذرة إلى أن نمت لا تفترق فيه عن سائر الأعشاب ومن ثم فإن دراستها تندرج تحت العلم الطبيعي ؛ أما إذا لم تستطع أن تدخل في فكر الصقلي لأن تفكر كما يفكر وأن تتعمق في أسلوب حياته وفكره إلى حد أن تجعل أفكاره كما لو كانت لك فليس ذلك تاريخاً ، قد يندرج ما تذكره عنه تحت علم آخر كعلم الأجناس أو الآثار وهكذا ينصح كروتشه من يعجز عن أن يتعايش مع العصر أو الفرد الذي يؤرخ له ألا يصبح مؤرخاً حيث تعوزه البصيرة التاريخية .

إن التاريخ معرفة ذاتية لذهن حي ، ومع أن وقائعه ماضية فإنها يجب أن تبقى حية في ذهن المؤرخ ، ولا يعترض على ذلك بكون الواقعية غير ماثلة أمامه لأن الدليل عليها قائم « هنا » و« الآن » ، فليس موضوع التاريخ هو الماضي ولكنه الماضي الذي نملك عليه دليلا تاريخياً والذي يصبح بعد ذلك حياً في ذهن مؤرخ يعيش في الحاضر ، وهكذا يصبح التاريخ حدساً وليس مجرد فكر ، حدساً يحيى فيه الماضي في المؤرخ الحاضر ويبلغ من ذاته درجة الوعي لا مجرد الفهم الظاهري ، إن التاريخ الذي يقف عند مجرد الوصف أو السرد جسم بلا روح فإن نفخ فيه المؤرخ من روحه فقد بعث الحياة في الماضي الميت ومن ثم فإن : كل التاريخ تاريخ معاصر(١) .

ويعد كولنجوود(٢) من أبرز المؤرخين المعاصرين الممثلين للنزعة التاريخية ،

---

1 — B. Croce : La Storia come pensiero e come Azione (1938)
(History as the story of liberty) (1941) P. 39
وانظر أيضاً Collingwood : The dea of history P.P. 201-204

٢ – كولنجوود : R.G. Collingwood من أبرز ممثلي الاتجاه المثالي في انجلترا في القرن العشرين ، أهم كتبه : مبادىء التاريخ – فكرة الطبيعة ، منظار العقل أو خريطة المعرفة – في المنهج الفلسفي – سيرتي الذاتية – مقال في مابين الطبيعة – التنين الجديد – مبادىء الفن . توفي عام ١٩٤٣ .

وهو يتفق مع كروتشه في عدم صلاحية المنهج التجريبي لعلم التاريخ لأن الواقعة التاريخية ليست معطاة كما هو الحال في العلم الطبيعي ، ولأنه أيضاً لا تاريخ للطبيعة ، بل إن علم الأحياء – أقرب العلوم في نظر الطبيعيين إلى التاريخ ، لا تاريخ له ، لأن مجرد تتبع حياة الكائن العضوي في دورة حياته ثم المقارنة بينه وبين غيره لا يعد تاريخاً لأنه مجرد ظاهرة خارجية لا باطن لها.

وليس التاريخ مجرد وثائق ومستندات ، إن مجرد تجميع المادة التاريخية يجعل من التاريخ عملا من أعمال « القصص واللصق » ومن المؤرخ مجرد كاتب حوليات لكاتب « الأرشيف » ، إن المؤرخ لا ينظر إلى مادته التاريخية نظرة برانية وإنما ينظر خلال الوقائع ليكشف الفكر الذي يتبطنها ويحركها ، ويكتشف المؤرخ الفكر الكامن وراء ما تسرده الوثائق بأن يتمثل الماضي في ذهنه أي أن يعيد التفكير فيه على النحو الذي وقع ، إنه إذا كان يدرس شخصية إمبراطور مثلا فعلى المؤرخ أن يتمثل موقف الإمبراطور ذاته كما لو كان في نفس موقفه ، وعليه أن يدرس التصرفات البديلة وسبب اختياره لما اختار ، إنه يمر بنفس العمليات الفعلية التي مر بها الإمبراطور حتى شرع في فعله ، هكذا يتمثل المؤرخ تجربة الإمبراطور وفكره ويتعقل فعله .

لنفرض أنه يدرس نظرية فيلسوف ، إن مجرد قراءة النص في لغته ليس كافياً ، وإنما عليه أن يستوعب المشكلة التي تشكل نظرية الفيلسوف حلاً لها ، وعليه أن يدرس النظريات البديلة التي يمكن أن تقدم حلا لنفس الإشكال ثم عليه أن يدرس عوامل اختيار الفيلسوف لنظريته دون سائر البدائل .

وليس تمثل أفكار الآخرين وتجاربهم يقف عند مجرد فهم المواقف والأفكار والسلوك ، وإنما تصبح هذه العملية الفكرية جزءاً من ذات المؤرخ ، بذلك يبعث الروح في رفات الماضي ، إنه من الخطأ الظن أن التاريخ مجرد دراسة لما وقع ، لأن الواقع الفعلي يحدده فكر لا بد أن يتمثله المؤرخ ومن ثم فكل التاريخ تاريخ فكر .

هذه أهم المعالم التي حددت مسار أكبر تيارين متصارعين حول منهجية علم التاريخ منذ القرن الثامن عشر حيث بدأت تتحدد مناهج كل علم حتى وقتنا الحاضر .

على أن هذا الاستقطاب بين المنهجين لا يعني أن المؤرخين فريقان : فريق مع الوضعية وفريق مع المثالية ، إذ التمس بعض المؤرخين خصائص من هنا وخصائص من هناك ، نجد ذلك على سبيل المثال لدى أشهر مؤرخي الألمان في القرن التاسع عشر ليوبولد فان رانكه[١] ، في تاريخه نزعة علمية جعلته رائد المدرسة العلمية الألمانية ، لقد أعلن أن الغاية القصوى للتاريخ عنده أن « يصور ما حدث بالضبط Wie es eigentlich gewesen » وأن يستبعد جميع عواطفه ليصبح تاريخه صورة صادقة للحوادث كما حدثت دون زيادة أو نقصان ودون أدنى تدخل منه ، كان رائده إذن الموضوعية المطلقة والتجرد التام وهذه من مطالب المدرسة الوضعية في التاريخ .

ولكنه من ناحية أخرى يعتبر الواقعة التاريخية فردية لها طابعها الذي تنفرد به ومن ثم لا تتماثل واقعتان ولا تندرجان تحت نوع كما يندرج الأفراد في العلوم الطبيعية ، إن ديمقراطية أثينا ليست هي الديمقراطية بمفهومها الحديث ومن ثم لا تندرج الوقائع التاريخية تحت مقولات عامة ، وأن التعلق بالمقولات العامة نزعة صورية تتنافى مع واقعية الدراسة التاريخية[٢] .

تصنيف المؤرخين وفقاً للمنهجين متعذر إذن في بعض الأحيان ، لأن المناهج قواعد والتأريخ تطبيق والآلية غير قائمة حين تنتقل القواعد من مجال الفكر والنظر إلى مجال الواقع والتطبيق .

---

١ – ليوبولد فون رانكه Leopold Von Ranke (١٧٩٥ – ١٨٨٦) درس فقه اللغة واللاهوت في جامعة ليبزج واشتغل أستاذاً للغات القديمة في فرنكفورت ثم جامعة برلين ، عارض نظريات فلسفة التاريخ في القرن ١٩ معلناً أن عمل المؤرخ « تصوير الواقع كما هو » أهم مؤلفاته : تاريخ الأمم اللاتينية والجرمانية – تاريخ فرنسا – تاريخ انجلترا – تاريخ بروسيا في ١٢ مجلداً – تاريخ البابوات – تاريخ الاصلاح في المانيا – ثم التاريخ العالمي ولم يتمه إذ توقف عند القرن ١٥ .

2 — T.R. Thollfsen : Historical thinking P.P. 157-185

الفصل الثاني

بين الوضعية والمثالية في التاريخ

عرض جدلي

— ١ —

هل يمكن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على التاريخ ، وهل يمكن أن ترتبط وقائع التاريخ ارتباطاً علياً بما تتضمنه العلية من ضرورة وحتمية ؟ وهل يمكن أن يصل التاريخ إلى أحكام كلية لها صفة العموم والشمول ومن ثم تمكن من التنبؤ بما سيحدث في المستقبل .

أم أن التاريخ ينفرد بمنهج خاص به لأنه يدرس أفعال الإنسان التي لا تخضع للضرورة وإنما تتميز بالحرية ، ولأن الواقعة التاريخية فردية فريدة : فرد مشخص لا يتكرر ، وزمان محدد ومكان معين فمقولات التاريخ هي : الإنسان والفردية والزمان والمكان وليست كذلك مقولات العلم الطبيعي : المادة — العلية — الكلية .

وإذا أمكن إخضاع التاريخ لمنهج العلم — بالمفهوم الفيزيائي للعلم — فما هي الأسس التي يستند إليها أصحاب المذهب الوضعي (١) في التاريخ ؟

---

١ — التميز بين النزعة الطبيعية والنزعة التاريخية في جانب وبين ما يقابلهما من وضعية ومثالية تميز تاريخي وفلسفي ، أما التميز التاريخي فلا يقال وضعية قبل مؤسس المذهب أوجست كونت وإنما يقال نزعة طبيعية ومن ثم لا يقال أيضاً مثالية لأن هذه تضاد الوضعية وإنما يقال نزعة تاريخية، فالوضعية والمثالية منذ أوجست كونت والطبيعية والتاريخية قبله؛ أما التمييز الفلسفي فالنزعتان الطبيعية والتاريخية يتعلقان بالمنهج ، أما الوضعية والمثالية فيتعلقان بالمذهب . وقد سبق تعريف الوضعية. أما المثالية فنعني بها المذهب الذي يجعل الذات لا الموضوع محور المعرفة ، والذات في التاريخ عقل المؤرخ ، بينما الموضوع الوقائع التاريخية أو مخلفاتها .

وإذا انفرد التاريخ بمنهج مستقل فما عسى أن يكون ذلك المنهج كما يقدمه المثاليون في التاريخ ؟

حجج القائلين بالوضعية في التاريخ :

١ — في استناد منهج التاريخ إلى الملاحظة — وإن كانت غير مباشرة — كما هو الحال في العلم .

إذا كانت التجربة مستحيلة في التاريخ فليست هذه شرطاً جوهرياً في العلم لأن هناك علوماً كالفلك تستند إلى الملاحظة دون التجربة ، وأمكن مع ذلك أن تصل إلى قوانين كلية تمكن من التنبؤ بالظواهر الفلكية ، فإذا كان المؤرخ عاجزاً عن أن يحيى ميت التاريخ ليلاحظه فإنه على الأقل قادر على أن يلاحظ هذه الوقائع ويشاهد ها من خلال مادته التاريخية كالوثائق والآثار .

وليس هذا الاقتراب من جانب التاريخ وحده تجاه العلم الطبيعي بل إن الاقتراب واقع من جانب العلوم الطبيعية ذاتها ، ذلك أن بعض هذه العلوم تستعيض عن التجربة بالتاريخ ، فعلم الأمراض مثلا يتم الرجوع فيه ، إلى تاريخ حياة الحالة المرضية من أجل تسجيل الوقائع في ترتيب زمني كذلك الأمر في الفلك إذ يستند الفلكي إلى سجلات المرصد عن مدار كوكب من أجل تحديد موقعه ، وهكذا الأمر في الجيولوجيا ، وإذا لم ينكر على مثل هذه العلوم استنادها إلى التاريخ فلماذا ينكر على التاريخ استناده إلى منهج العلوم العلوم الطبيعية ؟ إن هناك طبيعة في التاريخ كما أن هناك تاريخاً في الطبيعة (١) .

٢ — في أن الحركة الديناميكية لمسار التاريخ لا تحول دون تطبيق المنهج التجريبي عليه :

---

1 — Ernst Cassirer : An essay an man P. 224
There is history in nature, there is nature in history

إنه إذا كانت وقائع التاريخ متغيرة بينما الطبيعة ستاتيكية « ثابتة » فليس الأمر كذلك في كل العلوم الطبيعية ، ومرة أخرى بالرجوع إلى الفلك نجد الكواكب في حركة وهي في حركتها معلولة لعلل حددتها قوانين ميكانيكية ، ويسعى علم التاريخ أن يكتشف قوانين حركة المجتمع تماماً كما عبر كل من نيوتن وكبلر عن قوانين حركة الأجسام الفيزيقية والفلكية (١) ، التفسير العليّ ضروري في التاريخ لأنه يلقي الضوء على وقائعه ومن ثم فإن واجب المؤرخ أن يحلل القوى التي أحدثت التغير سواء أكانت هذه القوى روحية أم اقتصادية ، سياسية أم اجتماعية .

٣ – في إمكان الوصول إلى أحكام كلية تمكن من التنبؤ في المستقبل :

سر تقدم العلوم الطبيعية في وصولها إلى قوانين كلية مكنت العالم من التنبؤ العلمى الدقيق ، ولا ينبغى للعلوم الإنسانية أن تهدف إلى ما هو أدنى ، يقول همبل : تستطيع كل العلوم التجريبية أن تقدم تقريرا عن موضوعاتها في أحكام عامة ، ويستطيع التاريخ أن يستوعب فردية وقائعه وأن يرتفع بها إلى درجة من العموم لا تقل في ذلك كثيرا عن الطبيعة أو الكيمياء ، إن المؤرخ يفسر اغتيال يوليوس قيصر كما يفسر الجيولوجى وقوع زلزال ، إنه يبين أن شيئاً ما لم يقع مصادفة وإنما وفقا لظروف معينة ، وليست التنبؤات في التاريخ غيبية ولكنها علمية قائمة على أسس قانونية (٢) ، وحتى إذا لم تبلغ درجة من الدقة ما هو قائم في العلوم الطبيعية فإن ذلك لا يعنى استحالتها ، لأنه يمكن أن توجد تنبؤات « بعيدة المدى واسعة النطاق » لا تتناول التفصيلات الجزئية إذ أن هذه ثانوية لا تفقد النبوءة التاريخية قيمتها أو اهميتها ، إنه يمكن مثلا استخلاص مثل هذه الأحكام العامة من التاريخ ويمكن التنبؤ في ضوئها :

---

١ – كارل بوبر وترجمة الدكتور عبد الحميد صبره : عقم المذهب التاريخي ص ١٤٦

2 — T. Tholfsen : Historical Thinking P. 233

* لا يمكنك أن تستحدث اصلاحا سياسيا أو اجتماعيا دون أن تثير قوى معارضة ، وتتناسب شدة المعارضة طرديا مع مدى هذا الإصلاح ، ذلك أن هناك دائما مصالح مرتبطة بالوضع القائم المراد تغييره أو إصلاحه.

* لا يمكن أن تحقق ثورة ناجحة إلا إذا كانت الطبقة الحاكمة قد اعتراها الوهن نتيجة انقسامها على نفسها أو نتيجة الهزيمة في الحروب .

* لا يمكنك أن تمنح إنسانا سلطة على غيره من الناس دون أن يغريه ذلك بإساءة استخدامها ويزداد الإغراء بإساءة استخدام السلطة كلما ازدادت هذه السلطة المخولة له ، ولا يقدر على مقاومة إغراء الاستبداد بالسلطة إلا الأقلون (لورد اكتون) .

* لا يمكنك أن تقيم نظاما لا يتطرق إليه الفساد لأن النظم تعتمد في تطبيقها على العامل الإنساني إلى حد كبير وكلما كان التخطيط في النظام أكثر شمولا لمظاهر النشاط البشرى كان الخلل الناتج عن العامل الإنساني أكثر تأثيرا ، وهذا يعنى أن أفضل الأنظمة يحدث فيها انحرافات في التطبيق نتيجة أهواء الأشخاص الذين يمارسون سلطة التنفيذ (١) .

لو ازدهرت دولة ما وغرقت فى الترف وجنحت إلى السلم وكان إلى جوارها دولة جائعة ولكنها حسنة التسليح فإنه لن يمضى وقت طويل حتى تجتاح الدولة الجائعة جارتها المترفة حالما تستطيع إيجاد مبرر يمكن قبوله (٢) .

---

١ – كارل بوبر وترجمة الدكتور عبد الحميد صبره : عقم المذهب التاريخي ص ٨٣ .

٢ – سيدني هوك وترجمة مروان الجابري : البطل في التاريخ ص ١٤٥ ولقد أشار ابن خلدون من قبل إلى نفس القول .

* لو أن منظمة ديمقراطية تحالفت مع منظمة دكتاتورية تسعى لتحقيق هدفها فإن المنظمة الديمقراطية ستصبح إما مخلب قط لأغراض غريبة عن الديمقراطية أو ستواجه كارثة يحل بكيانها .

وإذا مكنت هذه الأحكام العامة من التنبؤ فإنها بذلك تطلعنا على المستقبل حتى يتسنى إجراء التعديل اللازم لصالح الإنسان وتلك هى القيمة الحقيقية للتاريخ .

— ٢ —

الطبيعة عالم الحتمية والتاريخ عالم الحرية
لوتزه

حجج دعاة المثالية في التاريخ .

انتقد المثاليون قول الوضعيين إن هناك طبيعة في التاريخ كما أن هناك تاريخا في الطبيعة ، إذ الطبيعة والتاريخ على حد تعبير هيجل موضوعان متمايزان ، وليس للطبيعة تاريخ لأن ظواهر الطبيعة ليست أفعالا إنسانية ، فلا تاريخ إلا لأفعال الإنسان ؛ وبينما تخضع الطبيعة لعالم الحتمية على حد تعبير لوتزه فالتاريخ هو عالم الحرية ، وإذا كانت الطبيعة تحددها مقولات : المادة والمكان والعلية فإن مقولات التاريخ هى : الإنسان — المكان — الزمان — الفردية .

ويستند المذهب المثالى إلى الحجج الآتية لدعم دعواه استقلال التاريخ وانفراده بطابع يتعذر معه تطبيق المنهج الاستقرائي عليه :

١ — في أن التاريخ لا يستند إلى الملاحظة وإنما إلى بعث الماضى :

يرى دعاة المثالية أنه من الخطأ تصور الفارق بين العلم والتاريخ في مجرد أن مادة الأول حاضرة أمامه بينما مادة الثاني غائبة ماضية ومن ثم كان عمل المؤرخ ملاحظة هذه المادة من خلال مخلفاتها من آثار ووثائق؛ إن العمل الحقيقى للمؤرخ أن يعيد بعث الماضى أو أن يجعل هذا الماضى يعيش في الحاضر ، إنه يتلقى وثائق الماضى لا لمجرد أنه يسجل محتوياتها فليس ذلك إلا تكديسا أو تكويم جثث من وقائع ميتة لا تغني ولا تفيد ، وإنما ليعيد إليها الحياة ، فليس التاريخ مجرد استعادة وقائع الماضي وإنما إعادة الروح إليها ، وإن إحياء أفعال الماضى

هو ما يميز المؤرخ العظيم (١) ، وإذا كان مؤرخ الحاضر ينفخ في الماضي الميت من روحه كان كل التاريخ تاريخا معاصرا على حد تعبير كروتشه ، أما مجرد تسجيل الماضي دون تفاعل معه كان عملا من أعمال « القص واللصق » Scissor and paste على رأي كولنجوود .

ويذكر إرنست كاسيرز مثالا يوضح فيه موقف المثاليين : لدينا سقراط كما رآه كل من أفلاطون واكسانوفان ، ثم لدينا سقراط في عدة صور : رواقي وشاك وعقلي وررومانسي ، كل مخالف للآخر تماما ، ومع ذلك فليس أي من هذه الصورة باطلة بل كل منها منحه مظهرا جديدا ؛ رأى أفلاطون في سقراط معلم الأخلاق العظيم ، ورأى فيه فيلسوف الشك مونتاني شكاكا وخصما لليقين إذ يعترف دائما بجهله ، بينما ركز شبلجل والرومانسيون على جانب التهكم فيه ؛ بل نفس الشيء يقال عن أفلاطون : لدينا أفلاطون الصوفي لدى الأفلاطونية المحدثة ، وأفلاطون المسيحي لدى سان أوغسطين وأفلاطون العقلي لدى موسى مندلسوهن وأخيرا أفلاطون الكانطي حتى لقد قال عنه كانط إننا نفهم أفلاطون أفضل مما فهم أفلاطون نفسه ! ! ؛ إننا نبتسم لهذه التفسيرات ولكنها قد أسهمت جميعا في فهم أفلاطون وتقييم مؤلفاته (٢) .

٢ — في أن لا حتمية في وقائع التاريخ (عامل المصادفة أو أنف كليوباترة) :

لا ينكر المثاليون بحث المؤرخ عن العامل أو الأسباب ، للوقائع الجزئية ، ولكن العلية في التاريخ تختلف عن العلية في العلوم الطبيعية ، عليّة التاريخ منطق باطني لوقائعه أما العلوم الطبيعية فلا باطن لظواهرها ومن ثم كانت العلة ترتبط بالمعارك علاقة ظاهرية فضلا عن إفادتها الحتمية ، إن وقائع التاريخ تتصل بالإنسان الذى ينعم بالحرية ولا يخضع لمنطق الحتمية التي تعني أن جميع سبل

1 — E.Cassirer : An essay on man P. 225 (History is not a recollection but a resurrection of the past.

2 — Ibid : P 228

الاختيار كانت مغلقة أمام شخصيات التاريخ عدا السلوك الذى سلكوه ، ومن ثم يصبح من المتعذر إمكان تصور سلوك آخر أو اتجاه لوقائع التاريخ غير وجهتها الفعلية ، إنه من الخطأ أن يستخدم المؤرخ ألفاظا مثل : لم يكن هناك مفر من . . . لا مناص . لم يكن يمكن تجنب ، لأنها عبارات تفيد خضوع أفعال الإنسان للقسرية القاسية كأن شخصيات التاريخ مجرد دمى تحركها قوى خفية .

ومن ناحية أخرى تطّرد ظواهر العلوم الطبيعية على وتيرة واحدة لا تتخلف (حركة الأفلاك — تعاقب الليل والنهار — تعاقب الفصول الأربعة) ومن ثم أصبحت العلاقة ضرورية بين العلة والمعلول بينما الأمر ليس كذلك في التاريخ الذى تتحكم المصادفة في كثير من أحداثه إلى حد كبير ، يقول المؤرخ فيشر في مستهل كتابه تاريخ أوربا : لقد حرمت من لذة فكرية إذ لم أفطن إلى ما فطن إليه من هم أكثر علما وحكمة إذ رأوا في التاريخ حكمة مرسومة محبوكة وإيقاعا منظوما وقالبا محتوما للوقائع سبق تقديره ، أجل لقد غاب عن إدراكي هذا التناسق بين العناصر الثلاثة إلا أنني لا أرى إلا مفاجأة تتلوها مفاجأة كموجة تلاحق موجة . . . (١) ، يستحيل إذن استخلاص قوانين طالما أن في التاريخ مفاجآت ومصادفات إذ تسير الأحداث وفقا لأقل العلل أهمية وأكثرها عرضية؛ من هذه العلل العرضية التي قررت مصير مصر والإمبراطورية الرومانية أنف كليوباترة ، ذلك أن أنطونيو قد خسر معركة آكتيوم البحرية لأن كليوباترة التي تملكها الخوف واليأس تركت المعركة وهربت فتبعها أنطونيو تاركا جنوده وأصدقاءه ومن ثم جاءت عبارة بسكال : لو كانت أنف كليوباترة أقصر لتغير وجه العالم (٢) ، وحينما مات الكسندر ملك اليونان في خريف ١٩٢٠ من عضة قرد مدلل أدى ذلك إلى سلسلة من الحوادث المفجعة إلى حد أنه أشار

---

1 — H.A.L. Fisher : History of Europe Vol. I p. 7
وانظر أيضاً : كارل بوبر وترجمة الدكتور عبد الحميد صبره : عقم المذهب التاريخي ص١٢٧.
2 — E. Cassirer : An essay on man P. 231 (Carr: What is history P. 98
Le nez de Cléopâtre, s'il ونصها Pascal: pensées et opscules P.39 والعبارة نقلاعن
eut été plus court, toute la face de la terre aurait changé
ولا شك أن في عبارته مبالغة ، وقد أعلن المؤرخ فيريرو أسطورة قصة حب أنطونيو وكليوباترة؛ =

ونستون تشرشل إلى ذلك بقوله : إن ربع مليون شخص قد ماتوا بسبب عضة قرد (١) ، كذلك برر تروتسكى هزيمته في صراعه مع ستالين في خريف عام ١٩٢٣ إلى حمى أصابته عقب رحلة لصيد البط ، وعبارته : يمكنك أن تتوقع ثورة أو حربا ولكن من المستحيل أن تتنبأ بالنتائج التي ترتبت على رحلة في الخريف لصيد البط البرى (٢) .

يذكر دعاة المثالية في التاريخ هذه الأمثلة لبيان فردية أحداث التاريخ وتعذر استخلاص قوانين كلية منها أو التنبؤ بها ، ولكن التعويل على مثل هذه الأمثلة الفردية أدى إلى نقد وتهكم شديدين من الوضعيين ، ذلك أن الإنسان لا يقول بالمصادفة أو الحظ العاثر إلا في أوقات الفشل والإخفاق ، فقد أشار المؤرخ جيبون إلى أن اليونانيين كانوا يواسون أنفسهم بسبب هزيمتهم من الرومان بأن ذلك لا يرجع إلى ميزة للرومان عليهم وإنما إلى حظهم العاثر ، فلو لم يمت الإسكندر شابا لقهر الغرب ولأصبح أهل روما رعايا لملوك اليونان (٣) ، فالقول

فهو لم يتزوجها عن حب وإنما عن سياسة ، إنه يريد مصر لا ملكتها الحسناء وإنه أراد بهذا الزواج تحقيق أهدافه السياسية دون متاعب ، أن يجعل مصر ولاية رومانية ، أما عن كليوباتره فقد أرادت بالزواج تدعيم حكمها المتأرجح ، ولم يكن هرب كليوباتره بدافع الخوف كما لم يكن ملاحقة أنطونيو لها بدافع الهوى وإنما أرادت هي أن تظل المعركة البحرية قائمة للتمويه والتغطية على جزء من الجيش الذي انسحب لحراسة النقط الأمامية في اليونان ومهاجمة العدو لو تقدم نحو مصر . راجع G. Ferrero: The history and Legend of Antony and Cleopatra P.P. 39-68

ويقول سيدني هوك : حقيقة إنها غيرت من مجرى حياة أنطونيوس ولكنها لم تغير من تاريخ الامبراطورية الرومانية إلا قليلا ، لقد كانت سياسية داهية ذات مطامح بعيدة ... وكان تعلقها ببلادها مبدأ ثابتاً أكثر من تعلقها بأي من محبيها ، وكانت على استعداد أن تجبر نفسها على حب أي رجل ينقذ لها عرشها وبلادها : سيدني هوك : البطل في التاريخ ص ١٧٦ .

1 — W. Churchill : The world crisis P. 386

2 — L. Trotsky : My life (Eng. transl. P. 425) 1930

3 — Gibbon : Decline and Fall of the Roman Empire Ch. 38

وانظر أيضاً غير ذلك من امثلة المصادفات في التاريخ :

Carr : What is history P. 99

بالمصادفة دليل على التشاؤم والإفلاس الفكرى الذي يلجأ إليه المؤرخ حين تلحق الهزيمة بلاده ، يقول سارتر في كتابه « الوجود والعدم » : أصبح مؤرخ محنك مثل ماينكه في ألمانيا ، متأثرا بدور المصادفة في التاريخ ، فهو يشير إلى كوارث ألمانيا خلال أربعين سنة ويرجعها إلى سلسلة من الحوادث العرضية مثل تفاهة إمبراطور بروسيا وطابع هتلر التسلطى وهذا يدل على إفلاس ذهن مؤرخ عظيم من جراء المصائب التي حلت ببلاده ، إن حال المؤرخ في ذلك كحال الطلبة الفاشلين الذين يعللون رسوبهم بالحظ العاثر ويشبهون الامتحانات بأوراق اليانصيب .

على أن المثاليين لا يقصدون بهذه الامثلة أن يجعلوا مسار التاريخ كله كأنه سلسلة من المصادفات بحيث يتعذر التعليل وإنما يهدفون إلى بيان استحالة استخلاص أحكام كلية في مثل هذه الحالات ، هل يقال مثلا إن القادة يخسرون المعارك لهيامهم بملكات حسناوات أم يقال إن الدول تنهار لأن الملوك يحتفظون بقرود مدللة ! !

خلاصة القول أن العلم الطبيعي قائم على منطق الكليات بينما يقوم التاريخ على منطق الأفراد ، يعطينا الأول قوانين عامة بينما يتعلق الثاني بوقائع جزئية وليس القول بالمصادفة إلا مظهرا من مظاهر الفردية .

٣ — في أن لا مجال للتعميم أو الأحكام الكلية في التاريخ :

يوافق المثاليون على قول أرسطو بفردية وقائع التاريخ وأنه لا يتعلق بما هو كلي ، غير أن هذا لا يعني أن المؤرخ يستغني عن الأحكام العامة ولكنه لا يجعلها غاية الدراسة التاريخية ، ولو كانت هذه غاية لكانت أهم فصول أي مؤلف تاريخي فصلا يختتم به المؤرخ دراسته مستخلصا فيه النتائج العامة مثبتا لأحكام كلية كما هو الحال في العلم ، ولكن المؤرخ لا يفعل ذلك ، إنه يختم مؤلفه بمجرد أن يفرغ من التأريخ للعصر الذي يؤرخ له ، إن ما يذكره المؤرخ من أحكام عامة إنما تأتي عفوا عن غير قصد منه وهو لا يثبتها باعتبارها قوانين كلية

استخلصها من بحثه او اختبر بها صحة فروضه ، وإنما يستخدمها ودلالالتها فردية جزئية ؛ لقد أشار رنكه مثلا في حديثه عن الإصلاح الديني في ألمانيا بقوله : كان من المستحيل أن تصل التناقضات إلى هذا الحد دون أن تصل إلى صراع . . . ، كان لا بد أن يثير التعطش للتخريب معارضة ناجحة وكلما اشتد التخريب كان العداء له أشد . . وحينما يتحدث عن إخفاق دعوى العالمية لدى البابوات قال : إذا لم نخدع أنفسنا فإن قانونا آخر للحياة تمليه الظروف فإنه لابد أن ينشأ من أجل تطور العقل الإنساني (١) . . . مثل هذه القضايا العامة التي تأتي عرضا أثناء عرض المؤرخ لوقائعه ليست أحكاما كلية بالمعنى العلمي الصحيح وإنما هي مجرد تلخيصات لاحداث تاريخية معينة فضلا عن أن دلالاتها فردية جزئية .

إن التاريخ يجب أن يظل مقيدا بمقولاته من فردية وزمان ومكان محددين مقيدين ، ولا سبيل له إلى أن يتجاوز هذه المقولات إلى التجريد والتعميم وإلا لفقدت الحادثة التاريخية طابعها التاريخي ، إن المؤرخ لا يؤرخ لشيء اسمه الثورة بمفهومها الكلي ولكنه يؤرخ لثورة بلد معين في حقبة معينة (٢) .

٤ — في خطأ التنبؤ التاريخي :

لا ينكر المذهب المثالي إمكان التنبؤ على أساس اللاحتمية في تسلسل وقائع التاريخ فحسب وإنما نتيجة النقد الناشيء عن العلاقة المتبادلة بين التنبؤات والحوادث المتنبأ بها ، إن من التنبؤ من الأثر ما من شأنه إما أن يحول دون وقوع الكارثة مع أنها كان يمكن أن تقع لولا النبوءة أو أن تقع قبل زمانها المحدد لها ، ذلك أن الذين سيضارون بوقوع الحادثة المتنبأ بها سيعملون إن كانوا من أصحاب السلطة إلى الحيلولة دون وقوعها ، فمن الملاحظ مثلا أن توقع ثورات تقدمية نتيجة تزايد قوى الأحزاب اليسارية أدى إلى قيام الأحزاب اليمينية

1 — T. Tholfsen : Historical Thinking P. 179

والقوى الرجعية بافتعال ثورات مضادة لاستهلاك الطاقة الثورية في الشعب والتخلص من القوى اليسارية ، كذلك قد تعجل النبوءة بوقوع الحادثة المتنبأ بها كقيام الثورات أو نشوب المعارك قبل ساعة الصفر المحددة لها نتيجة انفضاح أمرها أو تسرب أسرار عسكرية وهكذا تفقد النبوءة قيمتها وأهميتها نتيجة ما لها من أثر إيجابي أو سلبي على الحادثة المتنبأ بها * (١) .

٥ — في أن دراسة التاريخ بعث الماضي وإحياؤه لا مجرد استعادته وتسجيله :

ليست كل موضوعات التاريخ في بساطة القول : طعن بروتس يوليوس قيصر أو دخل نابليون مصر عام ١٧٩٨ فضلا عن أن مثل هاتين الواقعتين لا تشكل تاريخا وإنما مادة التاريخ ، ذلك أن التاريخ في التعرف على الدوافع الداخلية التي كانت تدور في عقل كل من بروتس ونابليون حين طعن الأول قيصر وحين اختار الثاني مصر كميدان صراعه مع انجلترا ، إنه لا بد من إعادة تركيب الماضي في ذهن المؤرخ وذلك بالتواجد مع الشخصية المدروسة والنفاذ إلى أعماقها والتعاطف مع العصر الذى يدرسه كي يفهمهوبذلك تصبح الأحداث التاريخية حاضرة وتستحيل الوقائع الميتة إلى نبضات حية ، ولا يقف تمثل أفكار الآخرين وتجاربهم عند مجرد فهم مواقفهم وأفكارهم وسلوكهم وإنما أن تصبح هذه العملية الفكرية جزءا من ذات المؤرخ ، يقول كولنجوود : إنه حين يدرس شخصية القائد البحرى البريطاني نلسون فإنه يتساءل ما الذى كان يفكر فيه قبل أن يلتحم بأسطوله مع الأسطول الفرنسى عند أبي قير ، وحين يقرأ نصا لأفلاطون في محاورة تيتاثوس عن نقده للإحساس كمصدر للمعرفة فإنه يحاول

---

١ — المرجع السابق ص ٢٣—٢٧ .

* يقول كار : عرف البلشفيك أن الثورة الفرنسية قد انتهت بنابليون ومن ثم خشوا أن تنتهي ثورتهم بدكتاتور مثله وكانذلك منأسباب عدمثقتهم في تروتسكيالذي كان أكثر شبهاً في تصرفاته بنابليون بينما بدا لهم ستالين أقل شبهاً به ومن ثم وثقوا فيه What is history P. 71

أن يتمثل فكر أفلاطون ذاته (١) .

ولكن هذا الموقف قد أثار اعتراضات تاريخية وفلسفية ؛ يتساءل الوضعيون كيف يفكر المؤرخ في نفس ما كان يفكر فيه نيلسون وليس لديه أدنى دراية بفن المعارك البحرية أو بفكر قادة البحار ؛ ولنفرض أن المؤرخ يدرس شخصية مرضية بمرض ذهني كالبارانويا أو السادية (٢) مثل راسبوتين أو نيرون فكيف يتسنى للمؤرخ أن يتمثل فكر هؤلاء ؟ ويرد المثاليون أنه يجب على المؤرخ أن تكون لديه دراسة عميقة وخصبة بالنفس الإنسانية . ومن ناحية أخرى هل يمكن أن يصل تمثل الذات للموضوع حد التطابق ؟ ألا يصح ألا يبلغ المؤرخ حد التمثل الصحيح أو أن يزيد بخياله خواطر وأفكارا لم تدر بذهن الشخصية المدروسة ؟ ويرد كولنجوود أنه لا يتصور التطابق على نحو تماثل نسختين من أصل واحد ، وإنما أن يتمثل المؤرخ الفكر الباطن للآخرين حتى تبلغ منه مرحلة الوعي . اعتراض فلسفي آخر : إن فكر المؤرخ إنما يشكله حاضره وميوله ومصالحه ومن ثم فإن ما يعاد تمثيله ليس ما كان يفكر فيه الشخص موضوع الدراسة وإنما ما يفكر فيه المؤرخ ، أي أن المؤرخ يخلع تصوراته وفكره على غيره ومن ثم يفقد التاريخ موضوعيته ولا تصبح عملية التأريخ إلا أحادية تصورية (٣) .

ويرى كولنجوود أن المؤرخ على وعي حين يتمثل فكر الغير وموقفه وسلوكه أن هذا ليس فكره هو أو موقفه وسلوكه وأن المؤرخ لا ينساق بذلك في تجربة ذاتية خالصة وإنما هو مقيد بتجربة الغير الذي فكر على نحو معين وسلك سلوكا خاصا .

---

1 — Colling wood : The idea of history P. 294

٢ — البارانويا : الشعور بالاضطهاد وجنون العظمة ، والسادية الشعور باللذة في إيذاء الغير وتألمه

٣ — Solipsism مذهب يقرر أن الفكر لا يدرك إلا تصوراته أو بالأحرى تمثل الذات لموضوعاتها (يوسف كرم : المعجم الفلسفي ص ٤) .

ولكن الموضوعية لا زالت مشكلة قائمة بالنسبة للموقف المثالي ، وهم يعترفون صراحة بإنكار وجود حقيقة تاريخية تكون الموضوعية فيها مطلقة ، ويبررون ذلك أنه لا يمكن فهم الموضوعية في التاريخ بنفس مفهومها في العلوم الطبيعية لأنه ليس في الطبيعة تفسير ماركسي لظاهرة فيزيقية أو تفسير برجوازي لها، كذلك الأمر في الظاهرة البيولوجية ولكن هناك تفسيرا ماركسيا وآخر بورجوازيا، كما أن هناك تاريخا بروتستانتيا وآخر كاثوليكيا لعصر الإصلاح الديني وقيام مارتن لوثر ، ويختلف تاريخ مؤرخ سني عن آخر شيعي لفترة حكم الخلفاء الراشدين ، وهم يبررون هذا التمايز في الموضوعية بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية وأخصها التاريخ إلى انتماء الذات (المؤرخ) والموضوع (الواقعة التاريخية) إلى مقولة واحدة هو الإنسان وليس الأمر كذلك بالنسبة للعلوم الطبيعية حيث هناك مقولتان مختلفتان : المادة والإنسان .

ولما كان التشكك في الموضوعية يلزم عنه التشكك في قيمة التاريخ كعلم يدافع المثاليون عن تصورهم الخاص للموضوعية يقول كولنجوود : إن هناك هوة بين الماضي والحاضر ، بين الذات والموضوع ، ولا يجتاز المؤرخ هذه الهوة بجسر من فكر المؤرخ فحسب وإنما لدى الماضي من حيث هو فكر ، قابلية أن يحيى مرة ثانية في الحاضر . ولكن مشكلة الموضوعية لا زالت قائمة ليس لدى كولنجوود فقط الذي دفع بالمذهب المثالي إلى أبعد نتائجه وإنما لدى غيره من المثاليين أيضا ، لقد جعل اوكيشوت المؤرخ ينظم المادة التاريخية وفقا لتجربته الحاضرة ، أما كروتشه فقد أعلنها صراحة : كل التاريخ تاريخ معاصر وبذلك فقد التاريخ أهم صفاته : الماضي ؛ لقد فهم المثاليون من الموضوعية أن يوضح المؤرخ أفكاره ، ولكن لا قائمة للموضوعية إذا لم يكن الموضوع شيئا مفارقا مغايرا للذات منفصلا مستقلا عنه فلا موضوعية حين تتمثل الذات موضوعها تمثلا يلغي واقعها وماضيها .

بقي اعتراض آخر : هل كل وقائع التاريخ أفكار شخصيات تاريخية ؟

أليس في التاريخ حضارات أو ثقافات تمثل أفكار شعوب بأكملها وأوجه نشاطها؟ فكيف يتمثل المؤرخ لغة شعب أو دينه أو أنظمته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ؟

يعترف كولنجوود أن هذه الجوانب الحضارية تشكل تاريخا ولكنه يطبعها بطابع الفردية، فالسياسة نتاج فكر الساسة، أي أن فكر السياسي هو الذى يحدد سياسته ويقاس نجاح السياسي بقدر نجاحه في التوفيق بين فكره وسياسته العملية، وعمل المؤرخ أن يستشف هذا الفكر، كذلك الحروب من تخطيط القادة الذين يديرون المعارك، وهكذا الأمر في النشاط الاقتصادي : من يبني مصنعا أو يؤسس مصرفا له منطقه وفكره كذلك لعملائه منطقهم وفكرهم بل حتى العمال حين يضربون لهم حججهم ومطالبهم وهذه أفكار يمكن تمثلها، كذلك الأخلاق محاولة للتوفيق بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون وذلك موضوع فكر ومن ثم فكل التاريخ تاريخ فكر (١).

٦ — في أن التاريخ وجهات نظر :

نقطة البدء في كتابة التاريخ لدى المثاليين ليست هي الماضي وإنما فهم واستيعاب مقتضيات الحاضر أخلاقية ودينية واقتصادية وسياسية واجتماعية، إنه لن يمكن فهم الماضى إلا إذا جعلناه يعيش في مقتضيات حاضرنا بحيث يشبع فينا رغبة حاضرة، ولما كانت مقتضيات الحاضر ليست واحدة لدى مختلف المؤرخين فقد أصبحت الكتب التاريخية معبرة عن « وجهة نظر » كل مؤرخ لها، إنه من المتعذر أن تتفق وجهات نظر المؤرخين بصدد موضوع معين لعدة عوامل أهمها :

---

1 — R. G. Collingwood : Tje idea of history P.P. 280-28
والعبارة هي All history is history of thought

أ ـ تعذر تحرر المؤرخ تماما عن عاطفته الذاتية إزاء من يؤرخ لهم من شخصيات ، إنه مطالب أن يتمثل الماضي وشخصياته بل أن يتقمص روح القديم حين يكتب عنه ، ويعتبر المثاليون أن هذا التعاطف وإن بلغ درجة الوعي الذاتي فإنه ليس انفعاليا إذ ليس من حق المؤرخ أن يزور وثيقة أو يتحيز أو يتحامل .

ب ـ انتماء المؤرخ إلى حزب أو طبقة أو مذهب معين : إن ذلك ما يجعل من المؤلفات التاريخية معبرة عن وجهات نظر مؤلفيها ، ولا يعد المثاليون ذلك مما ينقص من قيمة المؤلف ، على العكس إنهم ينتقدون الموضوعية المطلقة التي تجعل من التاريخ سجلا لا حياة فيه ولا لون له ، ويسخرون من المؤرخ الذي انمحت شخصيته حتى أصبح كأبي الهول في صحته ، فالفكر الفلسفى أو الأيديولوجى للمؤرخ هو الذي يلون تفسيره للماضي ، فليس الخلاف بين المؤرخين في واقع الأمر إلا نتيجة اختلاف الأيديولوجيات أو العقائد ، ولكن ذلك لا يعني إلغاء الموضوعية تماما ، وإنما الموضوعية في التاريخ تختلف عن موضوعية العلوم الطبيعية ، إنها تعني تسجيل الوقائع التاريخية وتصويرها تصويرا دقيقا من وجهة نظر المؤرخ ، وإذا كانت العبارة الأخيرة تهدم فكرة الموضوعية فإن المثاليين يذهبون إلى أن تعارض التفسيرات التاريخية نتيجة اختلاف وجهات نظر المؤرخين لا يلغي بعضها بعضا وإنما يكمل بعضها البعض وذلك أمر ضروري طالما لا يمكن تحقيق الإجماع على قبول وجهة نظر معينة وطالما أن التاريخ تاريخ « فكر » لا وقائع ، ومن ثم فإنه لفهم مؤلَّف تاريخي فإنه ينبغى فهم وجهة نظر المؤلف وفكره ومبادئه وعقائده قبل فهم المادة التاريخية التي حررها ومن ثم ايضا يطالب كل جيل بإعادة كتابة تاريخ بلده من جديد (١) .

وإذا كان التاريخ ينير الحاضر لا الماضى ويبدأ من مقتضيات هذا الحاضر ،

---

١ ـ ولش وترجمة الدكتور احمد حمدي محمود : المدخل إلى فلسفة التاريخ ص ٢٤ـ٣٦

وإذا كان عقل المؤرخ هو الذي يشكل الكتابة التاريخية فإنه من الطبيعي أن يتخير المؤرخ الوقائع التي تؤيد وجهة نظره ويتجاهل أو على الأقل يبخس من قيمة الوقائع التي لا تؤيد هذه الوجهة من النظر ، إن ذلك يعني أن مؤرخا ماركسيا لا بد أن يركز على الأنشطة الاقتصادية في تاريخ أمة ما (المؤسسات الاقتصادية ومظاهر نشاط الطبقة العاملة) ليجعلها أكثر العوامل فعالية في مسار التاريخ بينما مؤرخ آخر وليكن من حزب المحافظين بالنسبة لانجلترا سيولي اهتماما لكل الوقائع التي تبرز عبر الإمبراطورية البريطانية ولن يهتم مؤرخ كاثوليكي إلا بالنظام الكنسي والصراع المذهبي معتبرا إياه العامل الحاسم في مسار التاريخ وهو بطبيعة الحال يختلف تماما مع مؤرخ آخر ديني ولكنه يتبنى وجهة النظر البروتستانتية ، خلاصة القول أن المؤرخ يختار ويستبق من الوقائع ما يشاء ، يهتم ويتجاهل ، يبالغ في أهمية وقائع ويبخس من شأن وقائع أخرى ، لأن الوقائع التاريخية لم تصبح لها قيمتها الموضوعية إلا بقدر ما تمثل بالنسبة للمؤرخ « أدلة » تؤيد وجهة نظره ومن ثم يوليها اهتمامه أو « أدلة سلبية » يتجاهلها أو يبخس من قيمتها وفعاليتها .

وهكذا لم يفقد التاريخ « موضوعيته » فحسب لدى المثاليين ولكنه فقد صفة « العمومية » كذلك طالما تعددت وجهات نظر المؤرخين وطالما تفاوتوا في عرضهم التاريخي وفقا لتفاوتهم في تمثلهم للماضي وفقا لاختلاف أيديولوجياتهم وعقائدهم . ولكن العمومية لدى المثاليين يصبح لها مفهوم آخر فهي لا تعني وحدة الحقيقة التاريخية وإنما تكاملها .

تعقيب :

التأريخ علاقة بين طرفين : وقائع الماضي وعقل المؤرخ ؛ بأيهما نبدأ وأيهما أولى بالاهتمام ؟ ذهب الو ضعيون إلى أنه وقائع الماضي فذلك مفهوم التاريخ ؛ وادعى المثاليون أنه عقل المؤرخ إذ لا قيمة لماضٍ قد انقضى إن لم يكن في خدمة الحاضر .

غاية التاريخ لدى الوضعيين الوصول إلى أحكام كلية يمكن أن تلقى الضوء على المستقبل ، وغاية التاريخ لدى المثاليين خدمة أيديولوجيات ومبادىء حاضرة أو بالأحرى أن يصبح الماضى « عصريا » .

انتقد المثاليون اتجاهات عصر التنوير لأنها أطلقت أحكاما دون تقدير لظروف كل عصر ودون اعتبار لتغير الطبيعة البشرية ولكنهم بدورهم خلعوا على الماضي تصوراتهم السياسية والقومية على الخصوص حتى أصبح الماضي غير الماضي ، إن هرود مثلا رائد المذهب المثالي يردد نظرية العرق جاعلا الأوربيين أسمى الأجناس لظروف جغرافية ، وينفي التطور عن شعوب الهند والصين ومواطني أمريكا لأن التغيرات التي طرأت على حضاراتهم في نظره شكلية وليست جذرية وهكذا اتخذ القول بتنوع الطبيعة البشرية لدى مختلف الشعوب ذريعة لتدعيم نظرية العرق ولتمجيد العنصر الأوربي ، وأصبح القول بأن لكل شعب خصائص ينفرد بها مبررا للادعاء أن للانجليز شخصية تجعل الاستعمار واجبا عليهم وأن نقاء الشعب الالماني ضرورى من أجل نقاء الثقافة الألمانية (١) .

ومع أن كولنجوود من المثاليين قد انتقد هذه الآراء لرائد المثالية في التاريخ فإن أفكارا مماثلة نجدها لدى معظم المثاليين لا سيما من الألمان من هيجل إلى رانكه ، يقول كروتشه : إنه كرد فعل لعصر التنوير وللروح الطبيعية التي سارت فيه وما صاحب ذلك من حملة على المسيحية ، أصبح من المؤكد أن تاريخا يكتبه أوربيون لا يمكن إلا أن يكون « أوربي المحور » ، ومن ثم فإن مسار التاريخ من الحضارة اليونانية الرومانية إلى المسيحية ثم إلى ما هو غربي ، أما الحضارات التي سارت في مسارات أخرى فقد قامت فعلا ولكننا لا نرغب في أن نجعل التاريخ معرضا لنماذج مختلفة من الحضارات (٢) .

1 — Collingwood : The idea of history P.P. 91-92

2 — B. Croce : History, its theory & practice transl. by Douglas Ainslie P. 274

ولكن الأمر ليس مجرد أن التاريخ قد أصبح « أوربي المحور » ولكنه أفضى من الناحية الفلسفية والعلمية إلى ضياع الموضوعية ومن الناحيتين السياسية والتربوية إلى كارثة . وهو تعبير قد اتفق عليه كل من كولنجوود من المثاليين أنفسهم واشفيتسر من الألمان (١) ، وليس في التعبير مبالغة لأنه حين يقال : إن فن الطباعة الذى اخترعه الألمان أبعد أثرا في رقي الإنسانية من انتشار المسيحية في عصر الرومان ، وحين يحكم بالأشغال الشاقة على كل من ينشر من طيات الماضي شيئا يمس سمعة ألمانيا بصرف النظر عن صحة الوقائع المذكورة (٢) فإن الأمر بالفعل قد أصبح كارثة ، وهكذا تم تشويه الماضي وتزييف وقائعه تحت اسم المثالية . يقول اشفيتسر : لقد أصبح العلم الغزير — في التاريخ — مقرونا بالتعصب الشديد وأصبحت المكانة الكبرى لمؤلفات تاريخية ألفت بغرض الدعاية لقد أصبحنا نرغب في أن نجد في الماضي كل ما يتعلق بالحاضر ومن ثم نشأ تاريخ « موضوع » للاستعمال الشعبي فيه تمجيد ودعايات للأفكار القومية والدينية ، وأصبحت الكتب المدرسية في التاريخ تربة خصبة للأكاذيب التاريخية وأصبح إساءة استعمال التاريخ ضرورة قومية ، لقد عجزوا عن أن يبرروا أفكارهم بالعقل فتلمسوا لها أسانيد من التاريخ ، لم يصبح الماضي يتقبل كتراث وإنما قيمته فيما يتلاءم مع خططنا ومشاعرنا ومن هذا التعصب كانت الكارثة التي أدت إلى انحلال الحضارة .

---

1 — Ibid : P. 92

وانظر أيضاً :

ألبرت اشفيتسر وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي : فلسفة الحضارة ص ٤١

٢ — ولش وترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود : المدخل إلى فلسفة التاريخ ص ٥٤

٣ — البرت وشفيتسر وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي : فلسفة الحضارة ص ٤٣ .

وكنتيجة لانعكاس فكرة القومية من أوربا على الدول العربية انعكست معها المثالية في التاريخ ، راجع مثال للتمييز لهذا المذهب في مقدمة الدكتور أبو الفتوح رضوان لترجمته لكتاب هنري جونسون : تدريس التاريخ كذلك في الفصل الذي عقده عن تدريس التاريخ في مصر الحديثة وراجع تحذير من الأخطار التي يمكن أن تترتب على هذا الاتجاه في كتاب الدكتور قسطنطين زريق : نحن والتاريخ ص ١٠٣ — ١٠٤ .

الفصل الثالث

الخلفية الفلسفية
للموضعية والمثالية في التاريخ

« الفلسفة علم مناهج التاريخ »
كروتشه

الخلاف بين المذهبين المثالي والوضعي هو في حقيقة الأمر اختلاف في وجهة النظر الفلسفية ، وإذا كان كروتشه أراد أن يجعل الفلسفة في خدمة التاريخ بعبارته : الفلسفة علم مناهج التاريخ فإن ذلك يعني أيضا أن الخلاف المنهجي بين الوضعية والمثالية لا يمكن تعرف حقيقته إلا بالفلسفة ، وإذا كان الخلاف يتعلق أساسا بإمكان أو استحالة تطبيق المنهج الاستقرائي على التاريخ فلقد أصبح الخلاف ذا طابع فلسفي لأن دراسة المناهج ما زالت من اختصاص الفلسفة — لا فلسفة العلوم فحسب بل من صميم مباحث الفلسفة البحتة كنظرية المعرفة كما سيأتي بيانه .

يدور الخلاف بين الوضعية والمثالية حول الحقيقة التاريخية ؛ ما هو معيار الصدق أو الكذب في القضية التاريخية ؟ كيف يمكن أن نحكم على دعوى تاريخية ما بأنها صادقة أو كاذبة ؟ ومتى نصدق رواية تاريخية يرويها راوٍ أو تطلعنا عليها وثيقة ؟

النظرية الأولى المعبرة عن الاتجاه الواقعي ويمثله الوضعيون في التاريخ هي نظرية التطابق مع الواقع أو الوقائع (١) ، وخلاصتها أن ما يكتبه المؤرخ يعد

---

1 — E. Cassirer : An essay on man P. 220
التطابق مع الوقائع concordance with the facts أو مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان

صادقا إذا كان ما يذكره قد وقع بالفعل ومن ثم فإن عمل المؤرخ أن يسجل في دقة وأمانة ما وقع وأن يسعى إلى هذه الدقة والأمانة ما استطاع ، ومن ثم كانت قواعد لانجلوا وسينيوبوس في المنهج التاريخي التي تهدف إلى صحة الوثيقة وعدم زيفها وصحة نسبتها إلى راويها أو كاتبها ثم مطابقة ما في الوثيقة للوقائع التي ترويها وينفق المؤرخ نصف جهده التاريخي من أجل أن يصل إلى وثيقة صحيحة مستبعدا عشرات من الوثائق على نحو ما سبق ذكره ، الحقيقة التاريخية في المطابقة مع الواقع ، هذه قضية تبدو واضحة بعيدة عن الشك أو الجدل حولها ، فإذا قيل أعلن إخناتون ديانة التوحيد ممثلة في الإله آتون أو توفي عمر بن الخطاب بطعنة مجوسي أو غزا نابليون مصر عام ١٧٩٨ فذلك حق لأنه قد وقع فعلا .

يتضمن هذا الرأي أن الوقائع التاريخية أشياء خارجية مستقلة عن عقل المؤرخ الذي يدرسها ، فهي وقائع قد وقعت حتى ولو لم يؤرخ لها مؤرخ ، فتاريخ مصر القديمة كان قائما قبل اكتشاف حجر رشيد وقبل أن يعرف العالم عن هذا التاريخ شيئا .

ولكن هذا الرأي مع بساطته لم يخل من إشكالات ، فجميل أن يقال إن التاريخ يبدأ بالوقائع ويرجع إليها ، وأن الوقائع مادته والوقائع معيار الحقيقة فيه ، ولكن أين هي هذه الواقعة التاريخية التي نريد أن نتخذها محكاً للحقيقة ومعيارا للصدق أو الكذب ؟ إنها ليست معطاة ، لقد ولت إلى غير رجعة ولا سبيل إلى إعادتها ، إننا نتأكد من صدق الفرض في الطبيعة بالتجريب وحتى إذا لم يتسن التجريب في بعض الحالات فأمامنا لغة الرياضة تسد ثغرة تعذر التجريب فأين التاريخ من هذا ؟

وليس في الأصول أو الوثائق غنى عن الوقائع لعدة أسباب :

١ ــ بالنسبة للعصرين القديم والوسيط لقد فقدت أكثر وثائقه وما بقي منه محل شك لأسباب ترجع إلى الرواة والظروف التي تمت فيها الرواية .

٢ — بالنسبة للتاريخ الحديث والمعاصر حيث يبدو العمل التاريخي أيسر مع أنه ليس كذلك لأن أخطر الأخبار وأكثرها قيمة تظل سرية مدة نصف قرن وتصل السرية أحيانا إلى قرنين فيما اصطلح على اعتباره سريا للغاية .
ولا تسمح الحكومات بالاطلاع على وثائق إلا ما يتفق ومصالحها .

لم تصبح المشكلة إذن في الاستفسار هل وقعت الواقعة أم لم تقع؟ولكن في التعرف على ما وقع ، وهكذا يصبح معيار التطابق مع الوقائع في أفضل أحواله قاصراً (١) .

ليست المشكلة إذن في وقوع ما وقع وإنما في التعرف على ما وقع ، والمعرفة تتعلق بالذات العارفة أعني عقل المؤرخ ، يقول باركلي فيلسوف المثالية في نص وإن لم يتعلق بالتاريخ إلا أنه يلقي الضوء على مفهوم الحقيقة لدى المثاليين بوجه عام : لن ينكر أحد أن خواطرنا وانفعالاتنا وأفكارنا التي تتكون بالخيال لا توجد بدون الذهن ، ولا يقل عن ذلك وضوحا عندي أنه مختلف الإحساسات أو الأفكار لا يمكن أن توجد إلا في ذهن يدركها . . . وأنا أقول عن المنضدة التي أكتب عليها إنها توجد أي أننا أراها وأحسها . وعندما يقال إن هناك رائحة فالمقصود أنها تشم أو أن هناك صوتا فالمقصود أنه يسمع أما ما يقال عن وجود الأشياء غير المفكر فيها وجودا مطلقا دون أية صلة بكونها مدركة فذلك ما لا أتصوره على الإطلاق فوجود الأشياء هو كونها مدركة .

وفقا لهذا النص لا يشكل التاريخ المصري القديم تاريخا قبل أن يكتشف حجر رشيد لأنه لم يكن يشكل بأية حالة معرفة تاريخية ، ولكن الأمر لدى المثاليين يتجاوز حد اعتبار التاريخ قائما وفقا للعلم به ، ويوضح كاسيرو موقف المثاليين بمثال عملي (٢) ! تم اكتشاف بردية مصرية قديمة كانت تشتمل على ملاحظات

١ — ولش وترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود : المدخل الى فلسفة التاريخ ص ٥٨

2 — E. Cassirer : An essay on man P. 222

دونها محام حول عمله . مسودات لشهادة الشهود والعفو القانونية . . الخ إلى هذا الحد تنتسب البردية إلى العالم المادي ولا تشكل معرفة تاريخية ذات أهمية ، ولكن تصادف اكتشاف نص آخر يتبين أنه أجزاء من أربع مسرحيات هزلية لماندر ، هنا تغيرت أهمية البردية تماما ، لقد أصبحت وثيقة تاريخية ذات أهمية كبرى ذلك أنها كانت تحمل دلالة على مرحلة معينة من تطور الأدب اليوناني ، ومن ثم تعرضت لدراسات مختلفة لغوية وفقه لغوية وأدبية وجمالية ، لقد أصبحت الوثيقة تنطوي على رموز لها دلالتها بالنسبة للفكر والشعر والحياة الإغريقية .

تشكل الرواية التاريخية إذن معرفة تاريخية إذا كان مضمونها يشكل « دليلا » أو « شاهدا » يبحث عنه المؤرخ لتعليل ما وقع أو لتدعيم وجهة نظره ، هكذا تصبح الروايات التاريخية مجرد أدلة أو كشهود الإثبات أو النفي إزاء رأي معين ، ومن ثم تصبح الحقيقة التاريخية في « الإنسان مع العقل » .

تكمن الخلفية الفلسفية في الخلاف بين العرضية والمثالية في الصلة بين الذات والموضوع ، الذات المدركة والموضوع المدرك ، ضمن الوضعيون موضوعية التاريخ ولكنهم افتقدوا السبيل إلى معرفته ، وأمسك المثاليون بخيط المعرفة ولكنهم ضحوا بالموضوعية ، اهتم الوضعيون بالموضوع المدرك وطلبوا من الذات المدركة إنكار الذات ، وحام المثاليون حول الذات المدركة حتى أفلت منها الواقع ولم تعد تدرك إلا تصوراتها .

والخلاف بين الوضعيين والمثاليين له جانب آخر يتصل بوسيلة المعرفة أو المنهج الذي به يبلغ المؤرخ إلى الحقيقة التاريخية ، أما منهج الوضعيين فقد اقتبسوه من العلوم الوضعية الأخرى مع تعديل يتلاءم مع طبيعة التاريخ التي قد تختلف عن طبيعة العلوم الفيزيقية ولكنه في ملامحه الرئيسية منهج الاستقراء : يبدأ

---

١ – الاتساق مع العقل Consistency with the mind

بالوقائع الجزئية وبالملاحظة وينتهي بالأحكام الكلية ، أما المثاليون فقد رفضوا منهج الاستقراء واعتبروه غير ملائم لدراسة التاريخ واستبدلوا به منهج الحدس ، ومن ثم جاءت عباراتهم : إعادة تمثل الماضي في زمن المؤرخ — أنه لا يكتفي بمجرد فهم مادته التاريخية وإنما يتجاوب معها إلى حد أن تعيش في ذاته وبذلك يبعث فيها الحياة ، أن ينفخ فيها من روحه ، عبارات جعلت المؤرخ أقرب إلى الفنان ، بل إنهم يشترطون في المؤرخ أن يمتلك موهبة الفنان في البصيرة النافذة التي تمكنه من أن يعيش في موضوعه ، ولما كانت المعرفة الحدسية غير استدلالية لم يقدم المثاليون خطوات منهجية تحدد أسلوبهم ، الحدس قائم على الوصف لا التحليل ومن ثم فقد وصفوا أحوال المؤرخ دون تحليل الخطوات التي يتبعها . وقد انعكس ذلك على موقفهم من العلية ، لم ترقهم علية الظواهر الطبيعية لأن العلاقة بين العلة والمعلول فيها ظاهرية برانية ، أما علية التاريخ فهي باطنية جوانية إذ على المؤرخ أن ينفذ من خلال القشرة التي تمثل سطح الاحداث ليكتشف ببصيرته الفكر الكامن وراءها — إن نظرة حدسية تكشف عن الحيوية المتدفقة بما تنطوي عليه من ثراء في الأحاسيس والمشاعر وتنوع في الكيفيات من أزمات وحلول ،من حرب وسلام ،من حب وكره ، الحياة بكل انفعالاتها وصخبها ولا يمكن الوصول إلى شيء من ذلك بالاستقراء منهج العلم (١) .

والخلاف بين الوضعيين والمثاليين هو في حقيقته الخلاف التقليدي في الفلسفة بين كل من بارمينيدس وهيرقليطس ، افترض الوضعيون ثبات الطبيعة الإنسانية وتبنى المثاليون مبدأ الصيرورة والتغير ، طلب الوضعيون ما هو كلي كما يكشف عنه الفكر ، والتمس المثاليون الفردية بمنهج فيه من هيرقليطس غموضه وحرفيته (٢) .

---

١ — لتفصيلات أوفى حول خصائص منهج الحدس والفرق بينه وبين الاستقراء أو التحليل بوجه عام يمكن الرجوع إلى مقال برجسون Bergson ، المدخل إلى الميتافيزيقا «Introduction à la métaphysique» وذلك في كتابه الفكر والتحرك « La pensée et le mouvant »

2 — E. Cassirer : An essay on man p. 218

وهكذا تلقي الفلسفة الضوء على حقيقة الخلاف ما بين الوضعيين والمثاليين ، وهكذا أصبحت المذاهب التاريخية تدور في فلك الفلسفة بمشكلاتها ، وحين تبنى الوضعيون منهج العلم وحين اقترب المثاليون من الأدب الرومانسي ، عالج بعض الباحثين التاريخ من زاوية المشكلة : هل التاريخ علم أم أدب ؟ وسواء أكان هذا أم ذاك فسيظل طابع مذاهبه ذا أصل فلسفي .

***

الباب الثاني

صنع التاريخ: شخصيات أم حضارات

الفصل الاول

التاريخ من صنع شخصيات

لقد عرفت شعوب تصرخ مستغيثة بأعلى صوتها : أين البطل أين الزعيم ؟ إنه ليس هناك ، لم تبعث العناية الإلهية به بعد ، وينهار المجتمع .. لأن البطل لم يظهر حين نودي عليه ! !

كارليل

من الذي يصنع أحداث التاريخ ويؤثر في مساره : الأفراد أم الجماعات ؟ الحكام أم الشعوب ؟ هل الأحداث التي تصل إلى درجة من التأثير والفاعلية من خلق ساسة وقواد بلغوا مرتبة البطولة أم أن هذه الأحداث حصيلة حضارة أسهم فيها شعب بجميع أوجه نشاطه اقتصادية واجتماعية وعلمية وفكرية وفنية وأدبية فضلا عن أنظمته من دين ولغة وعادات ؟ لمن يؤرخ المؤرخ : لشخصيات يراها صنعت التاريخ وأثرت فيه أم يؤرخ لحضارات ؟ ما هو محور التأريخ ؟ الأفراد أم الحضارات ؟

يبدو أن وجهة النظر الأكثر شيوعا أن التاريخ مرتبط في الأذهان بشخصيات الساسة والقواد العسكريين ، فإن قيل —تاريخ اليونان القديم— فليس سولون أو بركليس أو سوفوكليس أو أرسطو هم الذين يخطرون في الذهن ولكنه الإسكندر ، والدولة العثمانية قد اقترنت في الذهن بسليم الأول وسليمان القانوني وغيرهما

من السلاطين ، وإذا أردنا تسجيل أوربا في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين فإنه على حد تعبير تايلور يمكن الاكتفاء بالكتابة عن ثلاثة عمالقة : نابليون وبسمارك ولينين (١) .

ولنفرض أن التاريخ من صنع أفراد فهل هذا الفرد الذي بلغ مرتبة البطولة ابن عصره أم أنه صانع عصره ؟ هل مجتمعه هو الذي أنشأه وأظهره حتى رفعه إلى مرتبة البطولة أم أنه هو الذي رفع مجتمعه إلى أن يتصدر أحداث العالم ؟

يبدو أنه إذا سلمنا بأن التاريخ من صنع أفراد فإن وجهة النظر التي تنشق معها هي اعتبار الأفراد هم الذين يؤثرون في الشعوب أو المجتمعات وأن الأبطال هم الذين يدفعون ويرفعون شعوبهم من الحضيض إلى القمة وصدارة الأحداث ، وقد عبر توماس كارليل (٢) في حماس بالغ عن دور الأبطال في التاريخ ، إنه يقول : إن التاريخ العالمي — تاريخ ما أنجزه الإنسان في العالم إنما هو في صميمه تاريخ العظماء وما أنجزوه ، إن كل ما تم إنجازه في العالم إنما هو الحصيلة المادية الخارجية والتحقيق العملي والتجسد الحي لأفكار عاشت في عقول عظماء عاشوا إلى هذا العالم ، إنهم روح التاريخ العالمي كله (٣) .

1. Taylor : From Napoleon to Stalin.

٢ — توماس كارليل Thomas Carlyle ولد باسكتلندا عام ١٧٩٥ ، التحق بجامعة ادنبرج واشتغل بالتدريس ، من أهم مؤلفاته : « سارتور ورزارتوس أو فلسفة الملابس » ، « سيرة كرمويل » ، « تاريخ فردريك ملك بروسيا » ثم « في الأبطال وعبادة البطولة » ، يمتاز بأسلوب رومانسي انفعالي حاد ، توفي عام ١٨٨١ .

وقد ترجمه محمد السباعي ترجمة فيها تصرف T. Carlyle:On heroes and hero-worship للاحتفاظ بالأسلوب الحماسي ولاستبعاد ما يصدم شعور المسلمين في بعض آرائه عن الرسول خصوصاً حين قارنه بدانتي .

٣ — الإشارة هنا إلى النبي محمد كنموذج للبطولة On heroes and heroworship P. 261
والمؤلف يتضمن كتابين له On heroes and hero worship, Sartor &. Resratus

ويتغنى كارليل بهذا البطل بقوله : إنه فريد ، رسول من قبل عالم الغيب للإنسانية للبشري . . . إن ما ينطق به من كلمات ليست لأحد غيره ، كلمات نابعة من جوهر الحقائق ، إنه يرى باطن كل شيء ، أقواله نوع من الإلهام ، خرج إلينا من قلب العالم ومن أحشاء الكون ، جزء من الحقائق الجوهرية للأشياء (٢) .

ويحلل كارليل عناصر العظمة في البطل فيرجعها إلى أسباب ثلاثة :

١ ــ الإيمان بأن البطل قد اختاره الله .

٢ ــ الإيمان بالجبرية التي يعبر عنها البطل برسالته فلقد كان كرمويل يعتبر نفسه أداة في يد العناية الإلهية وكان لينين يرى نفسه أداة تسيّرها المادية الجدلية .

٣ ــ أن يتحلى البطل بالشجاعة .

وينتقد القول إن البطل ابن عصره أو وليد مجتمعه بقوله : إنهم يقولون عن البطل إنه ابن عصره ــ أي أن عصره هو الذي أوجده ــ وينسبون كل شيء إلى عصره ولكن لقد عرفت عصور تصرخ عاليا تنادي مطالبة بالعظماء ولكنها تفتقدهم : أين البطل ؟ إنه ليس هناك ، أين الزعيم ؟ ولا زعيم ، لم تبعث به

على أن البطولة تنحصر عادة ــ كما يتصورها الناس ــ في المجالين السياسي والعسكري، ولكن كارليل وسع من مفهومها حتى شملت أفرادا نعدهم عباقرة أو عظماء ولا نسميهم أبطالا ، لقد عقد في كتابه ستة مظاهر من البطولة ليست البطولة السياسية والعسكرية إلاإحداها : البطل كإله ــ البطل كنبي « محمد » ــ البطل كشاعر « دانتي وشكسبير » ــ البطل كقسيس « لوثر ونوكس » (١) ــ البطل ككاتب «جونسون وروسو وبيرنز» ــ وأخيرا البطل

---

١ ــ مارتن لوثر مؤسس المذهب البروتستانتي ونوكس مؤسس المذهب البيوريتاني .

كملك « كرمويل ونابليون » .

وهكذا فإنه مع اعتبار كارليل ممثلا لنظرية « البطولة صانعة التاريخ » فإنه قد استدرك على ذلك استدراكين :

الأول : أنه لم يقصر البطولة على السياسة والحرب ولكنه أطلقها على أفراد يعدون ممثلين لمختلف جوانب الحضارة وبذلك اقترب من النظرية المقابلة : الحضارة صانعة التاريخ .

الثاني : أنه لم يمجد السياسة والقواد تمجيدا مطلقا ، ولكنه كان على وعي بالفرق بين البطولة الحقة والبطولة الزائفة ، وإن لم يميز بينهما بتحليل علمي دقيق فذلك لأنه لم يتبع المنطق الرصين ولم يحكم العقل وإنما جاءت عباراته إنشائية خطابية ، إنه يقول (١) : ليست العظمة بالجلبة . . . فلا تقاس عظمة الرجال بتيجان الملوك ولا بصليل السيوف ولا بأخبار عمن تردد الصحف أخبارهم صباح مساء . . . فما ذلك إلا أكذوبة ومظهر باطل وعرض زائل وبريق مبهر ولكنه في قراره لا شيء . . . فلنمجد دولة الصمت الوقورة . . . كنز لا يفنى ، لا تمتلىء فيها الجيوب ولا يغرى فيها الرجال بالمال ، إنها بين الأشياء جميعا أكثرها نفعا لنا في زمان علا فيه الصراخ .

والعبارة قالها بصدد اعتبار دانتي من الأبطال ، ومع ذلك فقد كان يعد البطولة السياسية والعسكرية أسمى البطولات وأنهم خلاصة سائر صور البطولة ، لأمرهم تخضع الرعية ولإرادتهم يذعنون ، ابحث في أي بلد عن أقدر الرجال وارفعه مكانا عليا تتوفر لك حكومة صالحة ، لا يغني عنه التصويت في الانتخابات ولا الخطابة في البرلمانات ولا الأنظمة الدستورية ، أقدر الرجال وأكملهم وأمثلهم وأعلاهم وأنبلهم ، وما يأمرنا أن نفعله هو أحكم الأفعال وأكثرها صلاحية لنا .

---

2. T. Carlyle : On heroes and hero-worship p. 281

على أن أراء كارليل لم تجد استجابة تذكر في المجتمعات الغربية ، بل لم تجد من يتبنى أقواله من بعده للأسباب التالية :

١ ـ إن أسلوبه إنشائي خطابي يعبر عن رد فعل انفعالي إزاء من يبخسون قيمة الأبطال أو يعدونهم من صنع مجتمعاتهم وقد خص فولتير بالذكر فلم تكن معالجته للموضوع علمية أو مستندة إلى التحليل أو إلى منطق العقل .

٢ ـ إن الأسلوب الإنشائي بما فيه من مبالغات وتهويلات يؤدي عادة إلى الوقوع في متناقضات ، لقد حمل على نظرية التفويض الإلهي للملوك ثم قدم الأبطال في صورة مرسلين من قبل العناية الإلهية .

٣ ـ إنه حاول أن يجعل لفكرة تقديس البطل سندا مسيحيا بتأليب السيد المسيح ومن ثم فإن البطولة تجسيد واستمرار لتقديس الإنسان لقوة عليا وذلك ما لا يوافقه عليه أشد المسيحيين تدينا .

٤ ـ إن أفكاره جاءت مناهضة لروح العصر لا سيما في أوربا إذ تقف المجتمعات الديمقراطية من نظرية البطولة موقفا فيه شيء من الحذر والتشكك ، والمقصود بذلك البطولة السياسية بطبيعة الحال ، ومرجع ذلك إلى الاعتبارات الآتية :

١ ـ خطورة أن يصبح مصير الأمم إبان الأوقات الحرجة في تاريخها معلقا على قرار يصدره فرد واحد قد يخطىء وقد يصيب .

٢ ـ اقتران البطولة السياسية بالاستئثار بالسلطات والعمل على إضعاف المؤسسات الديمقراطية إن لم يكن القضاء عليها باعتبارها معوقة لقراراته .

٣ ـ مع أن التطور السياسي في الأنظمة الغربية نحو مزيد من الديمقراطية السياسية فإن الزعامة قد أصبحت أشد خطرا عن أي عصر مضى في أن تنقلب إلى دكتاتورية ، ذلك أنه باستطاعة الزعيم السيطرة على وسائل الأعلام وتسخيرها لصالحه وإزالة كل تصور قد يكون لدى الجماهير عن صلاحية شخصية أخرى

غيره ، ولم تكن وسائل الإعلام على هذا النحو من الخطورة والتأثير في أي عصر مضى (١) .

وترى الشعوب الغربية أن الانتقال من السيطرة على تصور الجماهير تحت اسم الزعامة إلى السيطرة العملية على السلطات بمفهوم الدكتاتورية ليس متعذرا أو عسيرا وإنما تمهد له العوامل الآتية التي يلجأ إليها الزعيم :

١ ـ إنه من أجل التأثير الجماهيري يقدم لهم الوعود فضلا عن أنه ينسب كل إنجاز ناجح إلى شخصه هو دون غيره ويسخر سيدني هوك من ذلك بقوله ، بل إنه حتى إذا جاء المحصول الزراعي وفيرا فإن ذلك لا يعود إلى ظروف الطقس وإنما إلى عبقريته .

٢ ـ لما كان الناس يتطلعون في الأزمات الحرجة إلى من ينقذهم فإنه يبث في روع الجماهير أنهم يمرون بفترة حرجة من تاريخهم ، وليست هناك فترة في تاريخ أمة ما يتعذر اعتبارها حرجة ، ومن ثم يثير فيهم الشعور بالحاجة إلى بطل أو مخلص ، ولما كان قد قضي على كل الزعامات المنافسة فإنه يقدم نفسه باعتباره المخلص الوحيد .

٣ ـ والجماهير بطبيعتها تيسر للزعيم أن يصبح حاكما مطلقا لأنها بطبيعتها يستأثر إعجابها كل ما يثير ضجة فهي تزهو بفتوحات هتلر وسطوة ستالين أكثر من إعجابها بحكمة جوتة أو رزانة تولستوي . ولأنها أيضا على استعداد أن تتحمل كثيرا من شرور الطاغية أكثر من أن تتحمل مشقة إزالة شروره فالفتنة بتحمل طغيانه أهون من الفتنة بمحاولة عزله (٢) .

من أجل ذلك تنظر الأنظمة الديمقراطية إلى الزعيم نظرة ملؤها الريبة والحذر

---

١ ـ سيدني هوك وترجمة مروان الجابري : البطل في التاريخ ص ٢٤

٢ ـ المرجع السابق : ص ١٧٠ .

حتى مع إيمانها بإخلاصه لوطنه واحتياجها إلى حزمه (١) الأمر الذي يتجلى في تكريمه بعد موته أكثر من الاستجابة لمطالبه في الحياة .

يقودنا هذا النقد لنظرية : البطل صانع التاريخ ومعجزة العصر، إلى وجهة النظر المعارضة التي تعتبر البطل من صنع مجتمعه وأنه نتيجة حتمية للقوى الفعالة في هذا المجتمع واستجابة لا مفر منها لحاجيات اجتماعية سواء أكانت روحية أم فكرية ، سياسية أم اقتصادية ، حربية أم إصلاحية .

تذهب هذه النظرية إلى أن من اصطلح على تسميتهم أبطالا يستطيعون التأثير في ملامح جزئية من الأحداث العامة ولكنهم لا يستطيعون التأثير في الاتجاه العام لتلك الأحداث لأنهم هم أنفسهم نتاجها وثمرتها ، فلا مجال للقول إن البطل معجزة عصره لأن ذلك ليس إلا تمجيدا ساذجا قد يشبع عقول الصغار أو عواطف المراهقين أو مشاعر جماهير يعوزها الوعي التاريخي الناضج ، إن البطل لا يستطيع التأثير في التاريخ ما لم يكن الزمن مواتيا له وما لم تكن الظروف مهيأة لظهوره فضلا عن أن البطولة يحددها نوع العالم الذي ينشأ فيه البطل أو الزعيم ، فمن المتعذر أن ينشأ عباقرة الفكر في العلم والفلسفة والأدب والفن في أمم على درجة كبيرة من التخلف ، وهل كان نابليون إلا نكرة لو أنه قد نشأ بين الهنود الحمر مثلا بل إن تاريخ أوروبا كان خليقا حتى بدون ظهور نابليون أن يكون في جوهرة نفس ما كان عليه نتيجة التطور الحتمي للقوى الاجتماعية في فرنسا ، إنه بدلا من تمجيد البطل ينبغي دراسة هذه القوى الاجتماعية والتحديات والتهديدات التي واجهتها الأمة فانبثق عنها ظهور البطل وإمكانيات فعاليته ومجالات تأثيره .

---

١ — من أمثلة هذه الريبة إسقاط الشعب البريطاني تشرشل وحزبه في الانتخابات التي أعقبت انتصاره الرائع في الحرب العالمية الثانية وذلك عام ١٩٤٥ وكذلك رفض الشعب الفرنسي حكم ديجول في نفس العام وقد دخل فرنسا محرراً لها من النازي ثم رفضه أن يمنحه سلطات استثنائية أو إطلاق يده في تعديل الدستور الأمر الذي أدى إلى استقالته عام ١٩٦٨ .

ويعد الفيلسوف هيجل من القائلين بنظرية الحتمية الاجتماعية ومع أنه قال حين رأى نابليون قرب بلده يينا بأنه يرى « روح العالم على ظهر حصان » فإنه كان مقتنعا بأنه لو لم يكن هناك نابليون لكان من الضروري أن تعبر الروح الميتافيزيقية عن حركتها بظهور شخص آخر ينفذ تعاليم « دهاء العقل » ، إن المسار الديالكتيكي لفكرة الحرية هو الذي يمسك برجال الفكر والأبطال العظام ويحدد لكل منهم دوره ، وإن العظيم هو الذي يدرك بوعيه حركة التاريخ في زمنه ومجتمعه فيكون فعله تجسيدا لإرادة الروح ، حينئذ تستدعيه اللحظات الحاسمة التي تمثل الفترات الانتقالية في تاريخ الجنس البشري ويتوفر لديه إدراك حدسي غامض بما سيكون عليه النظام العالمي أو نظام أمته فيترجم هو عن ذلك بفعله السياسي ، بل قد يكون على غير وعي بأهداف الروح ولكن دهاء العقل الذي يتبطن مسار التاريخ يجعل البطل ينجز بأفعاله أهداف الروح ومقاصدها ، إن الرجل العظيم نطفة كامنة في رحم الزمان قذفت بها الروح الباطن ليحدث ميلاده تغييرا شاملا في كل ما حوله (١) .

ويقتضي سياق الأفكار في الماركسية أن تنبني نظرية الحتمية الاجتماعية لظهور البطل بل وأن تولي اهتماما لهذا الموضوع ، تستقي الماركسية من هيجل نهجه الديالكتيكي غير أنها تستبدل بفكرة الروح شكل الإنتاج الاقتصادي وصراع الطبقات كما تستبدل بالأفكار الميتافيزيقية لدى هيجل مادة تجريبية .

يذهب إنجلز إلى أن الضرورة التي تحكم مسار التاريخ وظهور الأبطال هي في صميمها ضرورة اقتصادية ، إذ يتخذ التطور الاقتصادي دور الدافع المحرك بفضل التعارض بين قوى الإنتاج من جهة وبين العلاقات الإنتاجية أو أشكال الملكية من جهة ، وتعمل أفعال البشر إما منسجمة مع الضرورة الاقتصادية أو

---

1 – Hegel : Lectures on the philosophy of history, Eng. transl. by Sibree P. 30

ضدها ، فإن كانت ضدها فلا فاعلية لها أما إن أزال الأفراد تلك العقبات التي تعترض تطور القوى الإنتاجية فقد حقق الأفراد ما تحتمه الضرورة التاريخية ، وكلما اشتدت العقبات ظهرت الحاجة إلى الرجل العظيم الذي يبرز ليقود النضال لإحداث التغير المطلوب ، ويهيء رجل الفكر أذهان الناس للتغيرات الاجتماعية الثورية القادمة إليهم دون علمهم بها ثم ينظم رجل الفعل النضال بين الطبقات ، يظهر الرجل العظيم إذن حينما تكون الحاجة ماسة إليهم وإن كان ذلك لا يعني تحديد شخصه أو أفعاله أو آرائه ، ولكن النتائج المترتبة على هذه الآراء والأفعال لا بد أن تساعد على تحرير القوى الإنتاجية وتسد حاجات المجتمع ، إن ظهور شخص معين دون غيره في زمن محدد وفي بلد بالذات صدفة محضة ، ولكن حتى لو تم القضاء على ذلك الرجل فستظل هناك حاجة إلى بديل لا بد منه في المدى البعيد (١) .

إن الثورة الفرنسية بما سببته من إنهاك القوى المتصارعة حتمت ظهور نابليون ، ولكن حتى لو لم يبرز ذلك الرجل الكورسيكي لظهر نابليون آخر ، ذلك أنه لا بد أن يظهر ما دامت الحاجة ماسة إليه ، ليس من الضروري أن يكون البديل نسخة طبق الأصل ولكن الآثار التي ترتبت على أفعال نابليون كانت ستقع بفعل أفعال ذلك البديل التي قد تكون مخالفة لأفعال نابليون .

إن إزالة التناقضات الاجتماعية والاقتصادية حتمية تاريخية ولا بد أن تتم على أيدي أفراد من البشر .

ولكن هذه الآراء لا بد أن تثير بعض تساؤلات :

١ ــ إذا كان ظهور الرجل العظيم تسبقه حاجة اجتماعية فهل الأزمات الحادة يستتبعها حتما ظهور رجل عظيم ؟

٢ ــ بدا هناك نوع من التعارض بين النظرية الماركسية وبين التطبيق الشيوعي

---

١ ــ سيدني هوك وترجمة مروان الجابري : البطل في التاريخ ص ٨٤-٨٧

بعد ظهور شخصيات من أمثال لينين وستالين ، لقد أصبح لأمثال هذين تأثير واضح على التاريخ بحيث أصبح من العسير افتراض وقوع ما هو واقع الآن في الاتحاد السوفياتي وربما في العالم لو افترض عدم وجودهما وتصور غيرهما لقيادة الثورة الشيوعية ، حتى مع عدم إنكار تأثير العوامل الاقتصادية فإن فردا آخر ما كان يستطيع أن يحدث نفس الأثر في نفس الظروف في ظل نظام تكون تكون للقرارات الشخصية أهمية كبرى .

٣ ــ إن نظرية الحتمية الاجتماعية تجعل الفرد أسير قوى تاريخية لا يستطيع أن يفلت منها بل يبدو الفرد ضئيلا إلى جانب هذه القوى ، إنه منفذ فقط لحركة التاريخ الحتمية ، ومع ذلك فمن العسير اعتبار انتصارات نابليون كان يمكن أن تم على يد غيره خصوصا أن غيابه عن القيادة سواء في معارك موسكو أو مصر كان مقرونا بفشل نوابه .

ولكن هذا الاعتراض يمثل وجهة نظر المؤرخين الذين يعتبرون الحروب أهم الوقائع التاريخية الجديرة بالتسجيل والتأريخ وأن تاريخ أوربا ــ لا فرنسا فحسب ــ في النصف الأول من القرن التاسع عشر يحمل بصمات نابليون وأنه من المتعذر تصور بديل له ، ورد الماركسية أن العلاقات الاقتصادية والشكل العام للمجتمع الأوربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ما كان ليكون غير ما هو عليه بدونه ، وأن بصمات نابليون قد بقيت في قوانين الأحوال الشخصية في فرنسا أكثر مما بقيت بصمات معاركه وفتوحاته .

إن نابليون في رأي بليخلوف شأنه شأن جميع العظماء نتاج علاقات اجتماعية وأنهم يستطيعون التأثير في الملامح الفردية للأحداث لا في المسار العام لتلك الأحداث لأنهم نتاج هذا المسار سواء في ميادين السياسة أم الحرب بل حتى في الفن والأدب والعلم (١) .

---

١ ــ بليخلوف وترجمة الدكتور محمد مستجير : تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ ص ١٠٤

توصل هربرت سبنسر منطلقا من معطيات ميتافيزيقية مخالفة لكل من هيجل وماركس إلى نتائج مماثلة ، إذ تفترض نظريته أن جميع المجتمعات قد تطورت متخذة نمطا متدرجا ، ومع أنه لم يكن لسبنسر شغف بالتاريخ ، على العكس فإنه يقول في كتابه « مقالات في التعليم » ليس للمعلومات التاريخية قيمة ما ، اقرأها كيفما شئت ولكن لا تخدع نفسك وتظن أن لها قيمة علمية ، ومع ذلك فإنه يقول في كتابه : دراسة علم الاجتماع : إنك إن شئت أن تدرك وتفهم خوارق النظام الاجتماعي فإنك لن تصل إلى ذلك عن طريق العكوف على قراءة سير الحكام العظام في التاريخ من القديم حتى نابليون الجشع وفريدريك الغادر ، ذلك أن المرء يجد نفسه تائها سائراً إلى طريق مسدود لو نسب أي حادث طبع عصرا تاريخيا بطابعه إلى فرد ما ، قد يلاحظ المؤرخ أن فردا ما هو السبب المباشر لواقعة حاسمة ولكن على المؤرخ أن يتجاوز ذلك ليدرس العوامل التي أنتجت هذا الفرد وحتمت عليه أن يفعل ما فعل ، فالمجتمع هو الذي يشكل الرجل العظيم قبل أن يستطيع الرجل العظيم أن يعيد تشكيل المجتمع .

على أنه من الملاحظ أن هربرت سبنسر وإن جعل العظيم محصلة عوامل بيولوجية واجتماعية معقدة فإنه اعترف بمقدرته على أن يعيد تشكيل المجتمع .

تعقيب :

ظهور العظيم محصلة قوى اجتماعية وفكرية واقتصادية وروحية ، هذه قضية لا جدال فيها ، ولكن أصحاب الحتمية الاجتماعية كانت تحددهم في نظرياتهم أفكار مسبقة ــ فكرة الروح لدى هيجل وصراع الطبقات لدى ماركس ، ومن ثم جاءت نظرياتهم عن الرجل العظيم متسقة مع مذاهبهم في فلسفة التاريخ ، ولكنها جعلت العظيم أسير قوى حتمية فبدا دوره غير متناسب مع الأحداث التي عادة تحمل طابع العظمة أو الزعامة ، ومن ناحية أخرى لم تفسر هذه النظريات اللاحتمية بين الأزمات الحادة وظهور العظماء وعلى ذلك يتوقف

تصدر بعض الدول للمسرح العالمي ودخول أخرى دائرة الظل والنسيان .

على أن النظرة الصائبة لتقدير دور البطل أو الزعيم والحكم التاريخي إن له وإن عليه تقتضي مراعاة اعتبارين :

الأول : تجنب الإدانة الشديدة لفعل الرجل العظيم : يقول المثل الصيني : الرجل العظيم مصيبة عامة لأن الأبطال قد شقوا طريقهم إلى العظمة وصدارة الأحداث بالحرب وسفك الدماء (١) ، لقد دفع الشعب الفرنسي نصف مليون قتيل في الحملة على روسيا التي اعترف نابليون بعدها أنها كانت من أكبر أخطاء حياته ، الأمر الذي جعل باكل يذهب إلى أن الملوك والساسة والعسكريين قد عرقلوا تطور الحضارة ، ولكن مع هذه الإدانة الصارخة فالسؤال ما زال قائما : هل كان يمكن تجنب المآسي البشرية لو لم يظهر هؤلاء العظماء ؟ ومن ناحية أخرى هل كان يمكن أن تدور عجلة التاريخ دون أن تدفع البشرية ثمن دورانها كوارث ومآسي ؛ وإذا لم نوافق هيرقليطس على قوله : الحرب أب الأشياء جميعا وملكها وأن التنازع لو زال بين البشر لتوقفت الحياة وسكن الوجود ، أليس هناك بعض الحق في قول كانط : إن عدوان الإنسان وحروبه التي تبدو ظواهر لا اجتماعية ولا أخلاقية تكشف آخر الأمر عن وجود نظام قانوني ؛ ليس ذلك تبريرا للحرب ولكنه تخفيف من حكم الإدانة القاسية على الساسة والقواد طالما أصبحت الحروب من نواميس الوجود أو من سمات الحياة الإنسانية .

الثاني : تجنب المبالغة المفرطة في تقدير دور الرجل العظيم : إن هناك خلطا دائما بين إنجازات العصر وإنجازات الفرد ، إنجازات العصر هي تلك الإنجازات الحضارية التي تتم كنتيجة حتمية لعوامل فكرية وروحية واقتصادية وسياسية في ذلك العصر ، إما إنجازات الفرد وهي التي ترفع الفرد بحق إلى بطل صانع

---

١ – سيدني هوك وترجمة مروان الجابري : البطل في التاريخ ص ٢٢٧

أحداث فإنها تلك الإنجازات التي ليس فحسب ما كانت تم بدونه بل ربما اتخذ مسار التاريخ في دولته اتجاها مغايرا إلى التدهور والانحطاط (١) ، إن هذه التفرقة تتيح الحكم الصائب على الدور الحقيقي للبطل أو الزعيم ، فإذا كان في القرن التاسع عشر تيار جارف من الاستعمار فلا بطولة للساسة أو القادة العسكريين للدول المستعمرة لأن هذه الفتوحات كانت ستتم بدونهم وبغيرهم ، كذلك وجد كثير من زعماء حركات التحرر والاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية في العالم الثالث وجدوا أنفسهم راكبين موجة عاتية من التحرر نتيجة عدة عوامل ترجع أساسا إلى ميزان القوى العالمي والانكماش الاقتصادي الذي أعقب الحرب في الدول المستعمرة ، فالتحرر سمة من سمات إنجازات العصر لا الفرد ومن ثم لا ترقى معظم هذه الزعامات إلى مستوى البطولات صانعة الأحداث ، إن هذه التفرقة كفيلة بإزالة كثير من اللبس حول المفهوم الصحيح للبطولة لأن هذا اللبس قد أدى إلى رد فعل عنيف في كثير من دول العالم الثالث ، اتخذ مظهر تدهور اقتصادي وسياسي وربما عسكري وانتهى آخر الأمر إلى خيبة أمل كثير من الشعوب في الزعامات والقيادات .

١ – يرى سيدني هوك هذا الرأي بالنسبة لشخصية لينين .

الفصل الثاني

التاريخ من صنع حضارات

« التاريخ هو الصورة الفكرية التي تقدم فيها الحضارة لنفسها عن ماضيها . »

هاوزنجا

تمهيد :

لكي يؤرخ المؤرخون لحضارات بدلا من أفراد لا بد أن يصبح التاريخ في تقديرهم غير تابع للسياسة بمعنى أن لا يتصوروا أن السياسة هي أهم مظاهر الحضارة أو أنها أبرز مظاهر النشاط البشري وأكثر فعالية في مسار التاريخ بل إنمظهرا آخر من مظاهر الحضارة قد يمثل الصدارة ومن ثم توجيهالتاريخ وتحديد مساره،قد يكون الدين أو الفكر أو العلم أو التكنولوجيا أو أي مظهر آخر من مظاهر الحضارة ، حينئذ يجد المؤرخون أنفسهم يؤرخون لهذه المظاهر ممثلة في رجالها .

على أن المؤرخين يتأثرون عادة في تحديد دور الحضارة بالأنظمة السائدة في مجتمعاتهم ، فالأنظمة التي تقوم على التضامن الاجتماعي إلى حد أن تصبح العلاقات الاجتماعية فيها أفقية ، فإن المؤرخين يسلمون أن الجماعة – لا الفرد – هي التي تسير التاريخ ، غير أنه لما كانت العلاقات بين الطبقات الاجتماعية رأسية في معظم عصور التاريخ القديم والوسيط فإنه غلب على تصور المؤرخين أن الفرد هو صانع التاريخ .

— ١ —

التأريخ الإسلامي أول تأريخ لحضارات :

« فيه أخبار عن الأنبياء صلوات الله عليهم وسننهم مع العلماء والحكماء وكلامهم مع الزهاد والنساك ومواعظهم . »

السخاوي

تحكمت في الفكر الإسلامي عدة عوامل جعلت المؤرخين فيه يؤرخون للحضارة لا للحكام ، وأهم هذه العوامل :

أولا : كان للقرآن الكريم الأثر الأكبر في تصور المسلمين للتاريخ ، إن ما ذكره القرآن عن قصص الأنبياء مع أقوامهم قد حدد خصائص التأريخ الإسلامي على النحو الآتي :

أ — إن مدار القصص في القرآن حول أنبياء لا ملوك أو حكام، إنه حينما يذكر فرعون فمن حيث صلته بموسى ، وهذا يعني أن الدين لا السياسة هو الذي اتخذ المحل الأول من الاختبار ومن ثم الصدارة في التأريخ .

ب — إن الهدف من قصص القرآن هو الموعظة والاعتبار فهو هدف ديني أخلاقي حددته الآية : « لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثا يفترى . . . (١) » .

ثانيا : الحديث : ارتبط التأريخ الإسلامي في نشأته ارتباطا وثيقا بالحديث

---

١ — سورة يوسف آية ١١١ وآيات أخرى مثل « .... وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين » (هود : ١٢٠) .

منهاجا وموضوعا وأشخاصا ؛ أما من حيث المنهج فقد تأثر التأريخ في نشأته بمنهج رجال الحديث في الرواية والإسناد ، وأما من حيث الموضوع فبالرغم من أنه بدأ بما يسمى بالمغازي فلم يكن البدء بغزوات الرسول التي تمثل الجانب العسكري وإنما بسيرته كرسول ، كذلك مع أن بداية التقويم الإسلامي قد تحدد في عهد عمر بالهجرة وهي بداية ممارسة الرسول لسلطته الزمنية فإن ذلك لم يكن يعني بحال أن تحتل السياسة الصدارة في التأريخ الإسلامي لأن سياسته لم تكن إلا وسيلة لغاية أنبل وأشرف هي نشر الدعوة ، كان ارتباط التاريخ بالحديث موضوعا إنما يعني أنه إذا كان موضوع الحديث أقوال الرسول فإن موضوع التاريخ هو أفعاله ولا تنفصل هذه عن تلك ؛ وأما من ناحية الأشخاص فإن أول من أسهموا في كتابة السير والمغازي كانوا من رجال الحديث مثل عروة بن الزبير (ت : ٩٤ هـ) وابن شهاب الزهري (ت : ١٢٤ هـ).

اجتمع التاريخ إلى الحديث إذن ليحققا هدفا مشتركا هو تسجيل نظم الحياة الدينية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية كما شرعها الرسول (١) وهذه جوانب حضارية .

ثالثا : الإجماع : هو المصدر الثالث للتشريع في الإسلام إلى جانب القرآن والحديث وفقا لقول الرسول «لا تجتمع أمتي على ضلالة » ، وهذا يعني بالنسبة للتأريخ أن يرتفع فكر الأمة الإسلامية ممثلا في علمائها في شتى فنون العلم إلى مكانة تجعل أقوالهم وأفعالهم بدورهم جديرة بالتسجيل والتأريخ ؛ وقد تمثل ذلك في اتجاه في الإسلام أصيل لم يسبق إليه وأعنى به التأريخ حسب الطبقات فنجد : طبقات الواقدي للمحدثين ثم الطبقات الكبرى لابن سعد ، طبقات الفقهاء للشيرازي ثم الشافعية للسبكي والحنابلة لأبي يعلى ، طبقات المتكلمين (المعتزلة لابن المرتضى « المنية والأمل » — الأشاعرة لابن عساكر « تبيين كذب

---

١ — د. عبد العزيز الدوري : بحث في نشأة علم التأريخ عند العرب ص ٢٠ وما بعدها .

الفرس . . . (طبقات الصوفية للسلمي ــ طبقات الشعراء لابن سلام طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ــ طبقات النحويين واللغويين للزبيدي .

وهكذا أصبح العلماء في شتى فروع المعرفة قد بلغوا مكانة في التصور الإسلامي جعلتهم ليس فحسب جديرين بالتأريخ بل إنهم فاقوا الحكام والملوك من حيث الاهتمام بسيرهم وأقوالهم في مجالس العلماء ومعاهد العلم (١) .

رابعا : القصص الديني : وبصرف النظر عن مدى تحري الدقة في روايته فإنه جاء تدعيما لأثر القرآن أي أن يدور التأريخ حول الأنبياء ، إذ حاول القصاص من أمثال كعب الأحبار وعبد الله ابن سلام ووهب بن منبه التزيد فيما ذكره القرآن عن الأنبياء بما ورد عنهم في العهد القديم .

وقد انعكس هذا الاتجاه الديني أي التأريخ للرسل على كتب التاريخ التي أرخت منذ المبتدأ أي منذ بدء الخليقة .

خامسا : وقائع التاريخ السياسي للإسلام : إن وقائع التاريخ السياسي للإسلام منذ الفتنة الكبرى إلى واقعتي الجمل وصفين ثم اعتلاء معاوية الحكم وبداية الملك العضوض قد أحدث صدمة في الفكر الإسلامي ، والمؤرخون أغلبهم إما من رجال الحديث أو من الشيعة المعارضين ، أما الفريق الأول فلم تكن سيرة الخلفاء ترضي نزعة التقوى فيهم ومن ثم أصبح من المتعذر عرض التاريخ من وجهة نظر الحكام بل لقد كانت تعرض روايات المعارضة حتى ممن أرخ لمعاوية والدولة الأموية مثل عوانة بن الحكم (ت : ١٤٧ هـ) فقد سجل الروايات العراقية التي تعكس آراء جماعات مضادة للأمويين ، وأما مؤرخو المعارضة الشيعية فقد سجلوا التاريخ من وجهة نظر معارضة تماما ،

---

١ ــ جونسون وترجمة د. ابو الفتوح رضوان : تدريس التاريخ ص ٧٧ أشار إلى أن التاريخ لم يكن يدرس طوال اثني عشر قرناً في المدارس والمعاهد في مصر ويبدو أنه فهم من التاريخ مجرد سير الملوك وإلا فإن كتب التراجم والطبقات كانت تدرس .

تعكس ذلك كتب نصر بن مزاحم « ت : ٢١٢ هـ » (واقعة الجمل — واقعة صفين — مقتل الحسين — مقتل حجر بن عدي — أخبار المختار بن أبي عبيد — مناقب الأئمة من آل البيت (١) .

ومن ناحية أخرى ومع أن التأريخ قد نشأ في بيئة دينية فإن الخلفاء الأمويون قد عجزوا عن أن يفرضوا على المؤرخين مبدأ الجبر الذي كانوا يعتنقونه (٢) ، بل كانت كتابات المؤرخين تعكس المبدأ المعارض : مسئولية الإنسان عن أفعاله .

وهكذا لم يتمكن الخلفاء من أن يجعلوا تصورات المؤرخين خاضعة لإراداتهم أو أفكارهم لأن عوامل أخرى أكثر فعالية كان لها الأثر والتوجيه في مسار الفكر والثقافة الإسلامية .

سادسا : تسجيل الأنساب : قامت الدولة الأموية على العصبية : عصبية العرب على العجم وعصبية عدنان على قحطان وعصبية قريش على سائر عدنان ثم عصبية عبد شمس — فرع الأمويين — على عبد مناف ، وكانت هذه العصبية أثراً من رواسب الجاهلية ، ومع أنها نتيجة لسياسة الدولة إلا أنها تقوم على تصور قبلي حيث التعلق بالقبلة كوحدة لا بالفرد ، يقول الدكتور عبد العزيز الدوري : كانت الأخبار والأيام — معارك العرب القبلية في الجاهلية — تروي باعتبارها

---

١ — د. عبد العزيز الدوري : بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ص ٣٨

٢ — أي أن اعتلاءهم السلطة بقضاء من الله قد قدر لا حيلة أو اختيار الناس فيه .

* أشار الملطي في سبب نشأة المعتزلة أنهم كانوا من أصحاب الحسن بن علي فلما سلم الأمر لمعاوية منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة (الملطي : التنبيه ... ص ٤٠) وهذا يعني أن الاشتغال بالعلم كان مقروناً بالاستياء السياسي وأن العلم أفضل من السياسة وقد انعكس هذا على تصور الكثيرين بما في ذلك المؤرخين ، ومن ناحية أخرى أغدق الحكام على الشعراء ليمدحوهم لأن الشعر أبعد من الحكم أثراً في خلود الذكر .

ملكا مشتركا للعائلة أو القبيلة (١) ، ومن أشهر كتاب الأنساب محمد بن السائب الكلبي (ت : ١٤٦ هـ) وورث ابنه هشام (ت : ٢٠٤ هـ) هذا الاهتمام فألف كتابه الأصنام) ، ولم تكن أهمية كتب الأنساب في أنها تعكس الاعتزاز بالقبيلة من حيث هي جماعة فحسب بل ترتبت على ذلك بالنسبة للتأريخ آثار حضارية :

أ — اهتمام اللغويين بالتاريخ : وذلك لما كان يرد في الأخبار والأنساب من شعر لفت أنظار اللغويين لدراسته من أمثال أبو عمرو بن العلاء ، وهذا يعكس جانبي الأدب والفن كمظهرين للحضارة في كتابة التاريخ (٢) .

ب — رد فعل لهذه العصبية قامت الشعوبية لدى الفرس وكان لهذه أثره في التاريخ للحضارة الفارسية وإبراز جوانب الثقافة فيها وقد ترجم ابن المقفع منها كتاب خداينامه أي سير الملوك .

حـ — ولم تكن الغضبية قبلية أو قومية فحسب بل اتخذت طابعا إقليميا بعد انتقال الخلافة من دمشق إلى بغداد ، فضلا عن تدخل عامل آخر بعد انقسام الدولة العباسية إلى دويلات إذ توزعت الثقافة الإسلامية على الأمصار وقد انعكس ذلك على التأريخ مثل فتوح مصر لابن عبد الحكم (ت : ٢٥٧ هـ) ، تاريخ بغداد لابن الخطيب البغدادي (ت : ٤٦٣ هـ) وتاريخ دمشق لابن عساكر (ت : ٥٧١ هـ) ، وتعرض معظم هذه الكتب للعلماء الذين نشأوا فيها على هيئة طبقات (٣) .

لم يتخذ التأريخ في الإسلام السياسة محورا له وإنما اتخذ الدين ، ولم يسجل

---

١ — د. عبد العزيز الدوري . بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ص ١١٩ .

٢ — د. عبد العزيز الدوري : بحث في نشأة التاريخ ص ١٢٦ .

٣ — المرجع السابق ص ٥٧ .

أعمال الملوك بقدر ما سجل فكر العلماء والفقهاء والمحدثين والصوفيه والشعراء؛ ولم يتصور مؤرخو الإسلام أن الأمه مجموعة أصفار لا قيمة لها إلا بالواحد وهو الحاكم كما هو الحال في التصور القائم على أن التأريخ من صنع أفراد ، وإنما تصوروا الحضارة الإسلامية بفكر علمائها لا بسيرة خلفائها لأن العلماء ورثة الأنبياء فإذا كان تاريخ ما قبل الإسلام — كما قدمه القرآن — تاريخ أنبياء فإن تاريخ الإسلام هو تاريخ علماء ، كان تصور المؤرخين المسلمين أن الفعالية في الحضارة الإسلامية للأمة جميعا لا للفرد بل إن عدم رضاهم على سيرة معظم الخلفاء قد أزال من نفوسهم التقديس الذي هو مناط التأريخ الفردي ، فكان أن درست في معاهد العلم كتب الطبقات لأنها نموذج للكلم الطيب والعمل الصالح ولم يدرس التاريخ كسير ملوك أو سلاطين لأنهم لم يجدوا فيها علما نافعا أو سيرة حسنة * ؛ بل إن تسمية السخاوي كتابه : « الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ » تدل على أن التأريخ لسير الملوك كان في تصور البعض مذموما ومن ثم لم يجد السخاوي دفاعا إلا أن يجعل موضوع التاريخ حضاريا : الأنبياء وسنتهم والعلماء ومذاهبهم والحكماء وكلامهم والزهـــاد والنساك ومواعظهم ، عظيم الغناء ظاهر المنفعة فيما يصلح الإنسان به أمر معاده ودينه[1] وما يصلح به أمر معاملاته ومعاشه الدنيوي ، ولا يعني هذا أن مؤرخي الإسلام لم يؤرخوا للحكام وإنما كان في تصورهم وتصور الأمة أن التأريخ للعلماء أكثر فعالية وأعظم قيمة وأبعد أثرا .

---

١ — ف روزنتال : ترجمة الدكتور صالح العلي : علم التاريخ عند المسلمين ص ٤٠٠ وتكملة العبارة : وكذا ما يذكر فيه من أخبار الملوك وسياستهم وأسباب مبادىء الدول وآجالها ثم سبب انقراضها وتدبير أصحاب الجيوش والوزراء وما يتصل بذلك من الأقوال ، على أنه قد أشار إلى الأنبياء والعلماء والحكماء والزهاد قبل الملوك والوزراء مما يدل على أن الجانب الحضاري هو الأهم .

– ٢ –

لو سئلت : أي هؤلاء أعظم : الإسكندر
أم قيصر أم تيمورلنك أم كرمويـــل ؟
لأجبت : إن اسحق نيوتين هو أعظمهم
جميعاً ..

فولتير

عصر التنوير : فولتير – مونتسكيو

يشار إلى القرن الثامن عشر على أنه عصر التنوير ، ويقصد بذلك سيادة فلسفة عقلية تجريبية مادية ترفض الميتافيزيقيا والدين وتهتم بالرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والتاريخ الطبيعي والجغرافيا والطب ، فلسفة تؤمن بالتغير وتسعى إلى التجديد في كل شيء تحدوها ثقة مطلقة في العقل ويدور التفكير فيها حول الإنسان ، فالاهتمام بالتاريخ في هذا القرن مظهر من مظاهر الاهتمام بالإنسان ، لا بمجرد الإنسان الماضي بل لأن دراسة الماضي تزيدنا خبرة وتجربة بالحاضر فضلا عما في دراسة التاريخ من إشباع النزعة العقلية في إصدار أحكام متحررة عن آراء الكنيسة ورجال السياسة ؛ ومن ثم فإنه يقال إن ما كتب في قرن يفوق ما كتب في التاريخ في القرون السابقة عليه ، على أن الأمر لا يتعلق بالكم فحسب إذ أن تغييرا جذريا قد حدث بالفعل في التأريخ أو كتابة التاريخ فلم يصبح مجرد سرد لأحداث المعارك وسير الملوك وأخبار البلاط وإنما شمل التاريخ شتى مظاهر النشاط الإنساني ممثلا في الجوانب المختلفة للحضارة من

T. Tholtsen : Historical Tnhinking pp. 93-124
Encyclopaedia of philosophy Vol. VIII pp. 260-262
art. by Norman Torrey

عادات ومعتقدات وتشريع وعلم وفلسفة وفن وتكنولوجيا وتجارة وصناعة ؛ إن الحروب وسير الملوك لا تفصح عن التقدم بقدر ما يفصح عنه نشاط الشعب في مجالات العلم والفن والفلسفة والأدب والتكنولوجيا وغير ذلك ، فإذا كان لأحداث التاريخ معنى وإذا كان مساره إلى ما هو أفضل وأحسن فإن العلاقات السياسية بين الدول وأخبار بلاط الملوك وأحداث آلاف المعارك الحربية لا تكشف عن شيء من ذلك وإنما يكشف عنه الفكر الإنساني ممثلا في شتى مظاهر الحضارة ، يقول فولتير : إن بعض المؤرخين يهتم بالحروب وبالمعاهدات ولكني بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة وأربعة آلاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم أجد نفسي أكثر حكمة من قبلها حيث لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة ، وأي حكمة تكتسب من العلم بسيادة حاكم طاغية على شعب بربري لا همّ له إلا أن يغزو ويدمر ؟ إن مجال التاريخ يجب أن يتسع لما هو أهم من ذلك ليتتبع سير العقل البشري في الفلسفة والبلاغة ، في الشعر والنقد ، في التصوير والنحت ، في الموسيقى والرسم ، حتى في النسيج وصناعة الساعات ، كل ما يمثل شخصية الشعب ، إنها أجدر اهتماما من معرفة جزئية بأخبار الملوك وحواديث البلاط ، إن الخير الحقيقي للإنسانية ليس في قوادها ولكن في فلاسفتها وعلمائها وشعرائها ، وإن سئلت : أي هؤلاء الرجال أعظم : الإسكندر أم قيصر أم تيمورلنك أم كرمويل ؟ لأجبت : إن إسحق نيوتن هو أعظمهم جميعا بلا شك . . . ذلك أن العظمة الحقة إن تجلت في منحة من العبقرية تجود بها السماء لإنسان ما ، فإن مقياسها في الانتفاع بهذه العبقرية حتى يستفيد بها الإنسان وينير الطرق للآخرين ، ومن ثم فإن رجلا مثل نيوتن الذي لا يكاد يجود الزمان بمثله مرة كل عشرة قرون يكون هو العظيم حقا ، أما هؤلاء الساسة والقواد فلا يكاد يخلو منهم قرن ، بل ليسوا في الحقيقة إلا أشرارا ، ومن ثم نجد أنفسنا ملزمين أن نحني رؤوسنا إجلالا إلى ذلك الذي فسر الكون لا إلى أولئك الذين يشوهونه (١) ، إن التاريخ الحق هو تاريخ العلم لأنه

---

١ — فولتير وترجمة عادل زعيتر : رسائل فلسفية ص ٥٩

يكشف عن تقدم العقل البشري ومن ثم يجب أن يكون شغلنا في التاريخ أن أن نتتبع الاكتشافات منذ اكتشاف الخوارزمي للجبر إلى آخر منجزات عصرنا ، إن وحدة دراسة التاريخ هي الحضارة لا شخص الحاكم .

ويعد مونتسكيو (١) رائد فلسفة الحضارة في العصر الحديث وذلك فيما عرضه في كتابه « روح القوانين » ، عرض مونتسكيو للعوامل التي تحدد نظام الحكم في مجتمع ما ، بعد أن قسم أنظمة الحكم إلى استبدادية وارستقراطية وديمقراطية ، وقد حمل مونتسكيو حملة شعواء على الحكومات الاستبدادية واعتبرها حكومات قد تجردت من الشرف والفضيلة ، ولم تكن حملته على الحكام فحسب وإنما على الحاشية والبطانة كذلك إذ يقول: تتألف أخلاق معظم البطانات في كل زمان ومكان من الطموح في كنف البطالة والضعة المتسترة وراء الكبرياء والرغبة في الثراء دون عناء والتملق والخيانة والخداع والمؤامرات والتخلي عن الوعود وازدراء واجبات المواطن والفزع إن كان الأمير فاضلا

---

٢ – مونتسكيو montesquieu البارون شارل دي مونتسكيو ولد عام ١٦٨٩ وقد ورث اللقب عن جده وتربى في مدرسة يشرف عليها أفراد ذات نزعات متحررة تجديدية ، مارس المحاماة في باريس واتصل بالمنتديات الأدبية والعلمية كما اهتم بدراسة العلوم والرياضيات ، انضم لأكاديمية بورلا عام ١٧١٦ وقد اهتم بإجراء التجارب العلمية وقد كان للتجارب التشريحية أثر على حياته إذ استرد إيمانه بالله بعد ملاحظة لتصدر جسم الإنسان، مع حملته على الاستبداد والتعصب الديني فإنه لم يكن ثائراً أو متحرراً .

استغرق كتابه « روح القوانين » ١٤ عاماً من ١٧٣٤ – ١٧٤٨ وقد كانت تراوده ما به من أفكار منذ صغره ، حذره أصدقاؤه من نشر الكتاب ولكنه أصر على نشره فظهر عام ١٧٥٠ وقد وضع الكتاب في القائمة السوداء ومع ذلك فقد طبع ٢٢ طبعة في عامين ، اسم الكتاب بالكامل : في روح القوانين أو في الصلة التي يجب أن تربط القوانين بنظام الحكم في كل أمة وبتقاليدها ومناخها ودينها وتجارتها ، من أهم كتبه الأخرى : رسائل فارسية وفيه يتصور زائرين فارسيين لفرنسا لكي يسخر على لسانيهما من عادات وأنظمة فرنسا السياسية والدينية ، وسخرية الفرنسي بدوره من أنظمة الفرس . فالكتاب دراسة مقارنة للعادات في المجتمعين الشرقي والغربي ، له أيضاً كتاب ملحوظات عن أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم ، توفي عام ١٧٥٥ .

وتمني أن يكون ضعيفا مع الاستهزاء الدائم من الفضيلة ومعتنقيها .. إنه من المزعج حقا أن أكثر أكابر الدولة فاقدو الأمانة بينما أصاغرها هم أهل الصلاح (١) .

يحدد مونتسكيو العوامل التي تشكل قوانين الدولة وشكل الحكومة وشخصية الأمة فيردها إلى عوامل إما مادية طبيعية أو معنوية اجتماعية ، أما العوامل الطبيعية فهي عوامل جغرافية يوليها مونتسكيو اهتماما خاصا إلى حد أن اعتبرها أغلب الباحثين أهم ما يميز مؤلفه الضخم الذي يتكون من ستة أجزاء في واحد وثلاثين بابا ، يختلف الناس في مختلف الأقاليم تبعا لعوامل المناخ وطبيعة الأرض والموقع ونوع الأراضي ، ذلك أن للمناخ أثرا عل كل أجزاء الجسم الإنساني وما به من عصارات وإفرازات ومن ثم يتشكل مزاج الإنسان وأخلاقه وعاداته وطباعه ، فحيوية الناس في المناطق الباردة غيرها في المناطق الحارة ، وقد ترتب على ذلك كثير من الأنظمة الاجتماعية ذات الطابع الخاص في المناطق الحارة كتعدد الزوجات وتحريم الخمر وحجاب النساء ، كذلك تأثر به نظام الأمة إذ العبودية طابع المناطق الحارة ، ومن ثم سادها النظام الاستبدادي في الحكم ، كذلك يختلف مفهوم الحرية والأنظمة الاقتصادية كالضرائب وأنظمة الحرب في هذه المجتمعات وفقا لشكل الحكم فيها وهذا بدوره قد شكلته العوامل الجغرافية ، إن حالة القحط قد أدت بالتتار إلى كثرة الحروب والتعطش للدماء والتدمير بينما تميل القبائل العربية إلى الحرية وإن عانت من القحط أيضا (٢) .

أما العوامل المعنوية أو الاجتماعية التي تشكل بدورها قوانين الدولة ونظام الحكومة فأهمها المسائل الاقتصادية وأمور الدين ، أما المسائل الاقتصادية فيعرض مونتسكيو لأنظمة التجارة والضرائب في بعض المجتمعات القديمة خصوصا

---

١ – مونتسكيو وترجمة عادل زعيتر : روح الشرائع جـ ١ الباب الثالث ص ٤٢ – ٤٣

٢ – المرجع السابق : يشغل العامل الجغرافي الجزء الثالث بأكمله (المجلد الأول) من ص ٣٢٩– ٤٣٢ .

الدولة الرومانية وعوامل تطورها وأثر القوانين الوضعية في النقد وحركة التجارة وانعكاس ذلك على عدد السكان وحركتهم ونموهم وتكاثفهم أو تخلخلهم ، إن القوانين الوضعية وإن كانت تعكس رغبة المشرع والحكومة القائمة فإنها بدورها لا بد أن تتأثر بالقوانين الطبيعية ، أما الدين فيرى مونتسكيو أن الإسلام أكثر ملاءمة لشعوب الشرق بينما المسيحية تناسب الأوربيين لأسباب جغرافية من جهة ومتعلقة بشكل الحكومة من جهة أخرى ، وهو إذ يفصل القول في الجوانب الاجتماعية في الدين كالاعياد فإنه يحمل حملة شعواء على الاضطهاد الديني ومحاكم التفتيش .

خلاصة القول؛ لقد درس مونتسكيو في إسهاب مستخدما المنهج التاريخي والمنهج المقارن كيف يتحدد نظام الحكم بالعوامل الجغرافية أو المادية والاجتماعية أو الثقافية ، وهو وإن أولى العوامل الجغرافية اهتماما خاصا في بيان أثرها في شكل المجتمع فإنه أشار إلى أن العوامل الجغرافية إن ساد تأثيرها على العوامل الثقافية او الاجتماعية فإن هذا يعني جمود المجتمع وضعف مقدرته على التطور نظرا لثبات العامل الجغرافي إن قيس بالعامل الثقافي .

ولكن مونتسكيو يهدف بكتابه إلى غرض سياسي . إن الإنسان يميل أن منح سلطة مطلقة إلى أن يسيء استخدامها ومن ثم فلا توقف السلطة سلطة مماثلة ومن ثم وجب فصل السلطات الثلاث حتى تتوفر للأمة الحرية ، لقد كان على وعي أن كتابا كهذا لا يظهر إلا في دولة تنعم بالحرية ولقد نشر عقب وفاة لويس الرابع عشر ليكون أول مؤلف أوربي يعرض لفلسفة الحضارة عرضا شاملا .

إن التاريخ من صنع حضارات لا أفراد ، فالتاريخ الأوربي الحديث قد تحددت معالمه بعصر النهضة والكشوف الجغرافية والثورة الصناعية وعصر التنوير .

وأخيرا عصر الذرة والفضاء وكل ذلك قد شكله فكر فلاسفة وعلماء ،

شكله مايكل انجلو ودانتي وكولومبوس وأمريقو وكيلر ونيوتن ، وديكارت وفولتير ، وكانط وجوته ، وماركس وتولستوي وماكس بلانك وفرويد ، واينشتين ورسل . . . ولم يشكله نابليون وبسمارك وهتلر .

كذلك الحضارة الإسلامية وتاريخ الإسلام لقد انبثقت بمحمد الرسول ، وشكلها علي (١) وابن عباس وسعيد بن المسيب والحسن البصري ، وأئمة الفقه الأربعة وجعفر الصادق والعلاف والنظام ، والمحاسبي والغزالي ، وسيبويه والجاحظ ، وجابر بن حيان والحسن بن الهيثم ، والخوارزمي وابن النفيس وابن سينا وابن رشد ، ولم يشكلها معاوية أو زياد ، أو الحجاج أو الوليد — الجبار العنيد — أو مروان المقتول خنقا * ، ولا السفاح ولا من قتلته جاريته

---

١ — أثبت علياً كعالم لا كحاكم .

* قتلته زوجته خنقاً لقوله الفاحش عنها أمام ابنها خالد بن يزيد وتعييره بذلك .

* قد يعترض علي باختياري لهؤلاء بينما هنالك أيضاً : الخلفاء الراشدون وعمر بن عبد العزيز وصلاح الدين الأيوبي والرد : ا — بالنسبة للخلفاء الراشدين : المدة التي نعم فيها المسلمون حقاً هي حكم الشيخين : أبي بكر وعمر ومدة حكمهما ١٢ عاماً . ب — بالنسبة لعثمان فقد أحدث أحداثاً تسببت عنها فتنة كبرى .

جـ — بالنسبة لعلي لم تستقر له قدم ومن ثم لم يستقر أمر المسلمين في عهده .

أما عمر بن عبد العزيز فهو الخليفة العادل الوحيد في الدولة الأموية ومدة خلافته عامان وعصر الدولة الأموية بقي ٩٢ عاماً ، أي أن نسبة الحكم الصالح في الدولة الأموية ١ : ٤٦ وهي نسبة قد تصلح لتشمل التاريخ الإسلامي كله ومن ثم يمكن أن أضيف أنا إلى القائمة التي ذكرتها عشرات من من الخلفاء بينما يعجز المعترضون أن يفتشوا عن شخص ، قد يصدم هذا شعور المسلمين ولكنه الواقع ، وقد قال الرسول : لتنقض عرى الإسلام عروة عروة أول نقضها الحكم ... ومن ثم فإن التاريخ السياسي للإسلام أضعف جوانب الحضارة الإسلامية وأظلمها ومن ثم أجدرها ألا تسلط عليه الأضواء بل أن يتوارى في دائرة الظل لا إخفاء للحقيقة ولكن لأنه أيضاً أقلها فعالية وتعبيراً عن حضارة الإسلام .

بالحمام . . . فذلك عفن التاريخ وسير تزكف الأنوف ، فلا غرابة أن تورعت معاهد العلم على مدى اثني عشر قرنا عن أن تجعلها ضمن المقررات الدراسية على طلاب العلم .

التاريخ من صنع حضارات بل التاريخ هو الصورة الفكرية للحضارة ينشرها للناس مقدِّما لهم الحساب عن نشاط الفكر الإنساني في ماضيه عن تراث الآباء والأجداد معبرا عنهم بالقول « هاكم اقرأوا كتابيه » .

****

الباب الثالث

حكم التاريخ : محايد أم أخلاقي

الفصل الأول

حكم التاريخ محايد « بل لا أخلاقي »

« الدرس الوحيد الذي نستفيده من التاريخ
هو أن أحداً لم يتعلم من التاريخ ! ! »

هيجل

حكم التاريخ : لفظ كثير التداول على الألسنة خصوصا حينما تختل الموازين ويكثر الجدل حول تقييم شخصية تاريخية ، فإن لم ينل فرد جليل القدر عظيم الشأن قدره بين الناس بل ربما انقلبوا عليه وطاردوه مع صائب آراءه حتى مات شاردا طريدا وربما قتيلا شهيدا ، فإن عزاء الناس بعد موته حين تتبين حكمته وسديد آرائه أن التاريخ قد حكم له ، وإن أحاطت بشخص بطولة زائفة اصطنعها لنفسه وروجتها له حاشية من الأتباع وجماهير من الغوغاء حتى تأسف القلة الراشدة من اضطراب الأحكام وانقلاب الموازين فإن العزاء أيضا في حكم التاريخ الذي سيحكم عليه إذ على حد تعبير إبرهام لنكولن : تستطيع أن تخدع بعض الناس بعض الوقت وتستطيع أن تخدع كل الناس بعض الوقت ولكنك لا تستطيع أن تخدع كل الناس كل الوقت ، لأن كل الوقت هو التاريخ .

وحكم التاريخ في التصور وكما يرسمه الفنانون شيخ مهيب الطلعة يعلوه الوقار وقد أمسك بيمينه ريشة الكتابة ليسطر على صفحات الزمن حكمه الذي لا

يخطيء وتقييمه الذي لا يزول ولا ينحاز ، بل يكاد يبلغ عدالة حكمه في التصور الموازين المنصوبة للناس يوم الحساب حيث تحصى عليهم أعمالهم ؛ ومع هذه الصورة التي تتجاوز أحكام البشر غير المعصومة كأنه حكم « ما ورائي » أو « مفارق » فإنه حكم غامض لأننا ككل ما هو « ما ورائي » مفارق لا نعرف دلالته الواقعية أو مصدره إذا كان قد تجاوز أحكام البشر الخطاءة .

بل لا يكاد يخلو القول بحكم التاريخ من تناقض ، إن لمفهوم التاريخ دلالة إلى الماضي بينما ينطوي القول بحكم التاريخ على المستقبل ، فحكم التاريخ فينا أي حكم الأجيال القادمة علينا فكيف هو يتعلق بالماضي بينما تتعلق أحكامه بالمستقبل ؟ قد يقال ولكن التاريخ لا يحكم علينا إلا بعد أن نصبح نحن جزءاً من الماضي ومن ثم ندخل في مجال موضوعه ، ولكن هل يصدر التاريخ أحكاما على من اصطلح على تسميتهم : إنهم دخلوا التاريخ ، مع أن هذا القول يسمو بالمؤرخين ويضعهم قضاة يصدرون أحكامهم من أعلى محكمة ـ محكمة العالم والزمان ـ وفقا لقول شيلر : إن تاريخ العالم هو محكمة العالم فإن كثيرا من المؤرخين قد بدوا متواضعين إلى حد رفض هذا المنصب الوقور ، وحينما يعلق بعض المؤرخين على سلوك شخصيات نتيجة استثارة هذا السلوك للنزعة التقييمية في الإنسان بوجه عام والمؤرخ بوجه خاص ، كإدانة توينبي لأخلاق موسوليني في حرب الحبشة عام ١٩٣٥ أو كقول فيشر عن نابليون إنه متعجرف مغرور أو كوصف ستابا للملك جون بأنه مدنس بكل جريمة يمكن أن تشين إنساناً (١) ، وحينما يرى أشعيا برلين أن من واجب المؤرخ أن يقيم أعمال شرلمان ونابليون وجانكيزخان وهتلر وستالين على ما ارتكبوا من مذابح (٢) ، فإن أصوات المعارضة تعلو من كثير من المؤرخين ، يقول كروتشه : إن إدانة المؤرخين

---

1. E. Carr : What is history ? p. 74
2. E. Berlin : Historical inevitability p. 76

للشخصيات التاريخية فيه تجاهل لأصول القضاء ، إننا في محاكمنا العادية نحاكم متهمين أحياء فلا يصح أن يستدعى من أصبحوا في ذمة التاريخ للمحاكمة لأنه لا يمكن أن يحاكموا مرتين — في حياتهم وبعد مماتهم — إنهم ينتمون إلى الماضي الذي يرقد في هدوء ، فحسبهم أن يصبحوا موضوع دراسة التاريخ وأن لا يعانوا من أكثر من محاولة تفهم دوافع أفعالهم ، أما أولئك المؤرخون الذين نصبوا أنفسهم قضاة يدينون هذا ويبرئون ذاك ويعتقدون أن هذه هي وظيفة التاريخ فإنهم يتصفون بخلوهم من الحماسة التاريخية (١) .

وبصرف النظر عن موقف كروتشه فإنه قد تجاهل اعتبارين :

الأول : أن الشخصية التاريخية ما دام قد مات وهو على كرسي الحكم — وهذا هو الأغلب — فإنه لم يحاكم في حياته ، فإن كان طاغية فإن أحدا من المؤرخين من بني جنسيته لا يجرؤ على نقد أفعاله ، وقد جرب كروتشه نفسه هذا في عهد موسوليني .

الثاني : أن الحكم على من أصبحوا في ذمة التاريخ لا سيما إن مر على وفاتهم زمن طويل أكثر موضوعية من الحكم عليهم في حياتهم إذ مرجل الأحداث لا زال يغلي فلا تتضح الرؤية السليمة فضلا عن أن ضحاياه ما زالوا على قيد الحياة ومن ثم فإنهم يؤثرون عاطفيا على حكم المؤرخ بخلاف من أصبح هو وضحاياه في ذمة التاريخ مثل شرلمان أو نابليون (٢) .

ومن المفهوم بطبيعة الحال أن الحكم التاريخي لا يتعلق بالسيرة الشخصية للشخصية التاريخية ما دامت لا تتعلق هذه بأعماله العامة ،على العكس؛ إن كثيراً من مؤسسي الدول — كما لاحظ ابن خلدون بحق — تكون حياتهم الخاصة على

---

1. B. Croce : History as the story of liberty p. 47
2. E. Carr. : What is history p. 78.

درجة كبيرة من الاستقامة لأن شدة الصراع لا تدعهم في حالة من الدعة حتى ينغمسوا في الترف واللذات مع أن حياتهم العامة تنطوي على شيء كثير من الظلم وسفك الدماء حتى يغرس المهابة في قلوب الرعية على نحو ما ادعا مؤسسا الدولة العباسية : السفاح والمنصور .

فلماذا يتواضع المؤرخون ويحجمون عن إصدار أحكام أخلاقية ؟ ولماذا اتهم كروتشه من يفعل ذلك منهم بأنه تجرد من الحاسة التاريخية ؟

يرى الكثير من المؤرخين أن التقييم الأخلاقي خروج عن الموضوعية ، لأن مهمة المؤرخ كما حددها رانكه تصوير الواقع كما كان صورة مطابقة بقدر الإمكان فالوصف التاريخي لغة تقريرية بينما الأحكام التاريخية تقديرية ، إنه إذا كان التاريخ علما فإن من خصائص العلم التجرد عن الأهواء الذاتية ، وإن انتماء الذات والموضوع إلى مقولة واحدة — هي الإنسان — في التاريخ لا يعني التهاون في طلب الموضوعية .

ومن ناحية أخرى إن الإنسان يميل إلى تشخيص ما هو عام ومن ثم فإنه إذا اعتبرنا الزعيم أو الحاكم حصيلة مجتمعه ، وكانت الكوارث نتيجة خطأ شعب بأسره فإن المؤرخ لن يجد إلا شخص الحاكم أو الزعيم يحمله مسئولية هذه الشرور ، إن شرور الحرب العالمية الثانية والكوارث التي حاقت بألمانيا قد ألقيت تبعتها على هتلر بينما قد شارك في خلق العسكرية الألمانية والنزعة العنصرية كثير من المفكرين والفلاسفة والعلماء .

وبعض الشرور مما يتعذر تجسيده وتشخيصه فالاستعمار حصيلة عدة قوى اقتصادية وسياسية فهل يمكن أن تلقى تبعته على فرد أو بضع أفراد ، كذلك الثورة الصناعية دفع ثمنها كثير من العمال بؤسا تمثل في أحوال اجتماعية وصحية واقتصادية بالغة السوء فهل يحكم التاريخ إدانة في ذلك على بعض الرأسماليين أم يفترض أن لو ظلت الدول الأوربية الغربية مجتمعات زراعية إقطاعية لكان أفضل

لها من الشرور التي لحقت بالعمال ؟ أم كان من الأفضل لروسيا أن تظل قيصرية متأخرة عن أن تكون شيوعية متقدمة حتى لا تقع معسكرات العمل الجماعية وضياع الحرية (١) ؟ إن التاريخ على حد تعبير فريدريك إنجلز هو أكثر الآلهة شراسة ، إذ لا تتم إنجازاته وتقدم مساره إلا على أكوام من الجثث لا في الحرب فحسب بل حتى في التطور الاقتصادي السلمي (٢) .

وأخيرا إن الأحكام التاريخية قد تعوق المؤرخ عن أن يتعمق في فهم الشخصيات موضوع دراسته فضلا عن أن ذلك في اختفاء تصورات الحاضر وتقييماته على الماضي إذ التقييم ينطوي على معايير نسبية تختلف من عصر إلى آخر بل من مجتمع إلى آخر * ومن ثم يتعذر أن يكون حكم التاريخ موضوعيا أو محايدا .

على أن هذه الاعتبارات مع وجاهتها لا تعني أن تصبح الدراسة التاريخية لا طعم لها أو أن يصبح المؤرخ بليد الحس وإلا لم تصبح للدراسة التاريخية قيمة ما ، إن هذه الاعتبارات تضع على حكم المؤرخ قيودا تكون بمثابة القانون أو التشريع الذي يلتزم به القاضي فليس من حقه أن يحيد عنه ؟ إنها تعني أن يتساءل المؤرخ قبل أن يصدر حكمه : هل لزم عن هذه الشرور إنجازات حضارية أفادت الإنسانية عامة ووطن الزعيم خاصة ؟ هل لم يكن هناك أي تبديل أمامه لهذه الشرور المتمثلة في الحروب والمظالم ومعسكرات الاعتقال والتعذيب أم هل أسرف في سفك الدماء والتخريب والهدم دون مبرر مستساغ ؟ في ضوء مثل هذه التساؤلات لا يجد المؤرخ حرجا في أن يدين أمثال نيرون وجنكيزخان من الساسة والقواد الذين لم تنطو أعمالهم على أية قيم حضارية بل على العكس

---

1. Ibid : p. 81.
2. Marx & Engels : Corres pendences (1864) p. 510.

* من هذه العبارات العصرية التي حملت على شخصيات الماضي ما كتبه طالب في بحثه : كان الفارابي في تفكيره رجعياً برجوازياً طبقياً ، بينما كتب آخر عن السياسة عنده أيضاً أنه كان اشتراكياً ! ! أغلب الظن أن لو بعث الفارابي وقرأ هذه الآراء لما فهم منها شيئاً ! !

هدم لكل مظاهر الحضارة ، بل ليس من حرج على المؤرخ أن يحاكم أولئك الذين تسببت رعوناتهم في كوارث لأوطانهم ما كانت هذه لتقع لولا مجرد شهوة التسلط .

ومن ناحية أخرى لقد تجاهل المؤرخون أنهم يفرضون هذا الحياد على الدراسة التاريخية بينما لم يفترضه الأفراد موضوع دراساتهم لا بمعنى أن أعمالهم مجافية للأخلاق فحسب بل بمعنى أنهم التمسوا إلى تبرير شرورهم مبررات أخلاقية ، وليست الحرية وحدها هي التي ارتكبت باسمها كثير من الجرائم على حد تعبير شارلوت كوردي بل كثير غيرها من المسميات الأخلاقية سواء المطلقة كالعدالة والأمن والقضاء على الفتنة أو الكارثة كالديمقراطية والاشتراكية والتقدم .

وإن كان بعض كتب التاريخ يكتب تمجيدا لفرد إن تملقا وإن رهبة وإن تطويع الماضي لمقتضيات الحاضر – أي النزعة المثالية التي تريد أن تجعل التاريخ عصريا – أفليس من واجب المؤرخ أن يعيد الحق إلى نصابه بإعادة تقييم الشخصيات التاريخية ومن ثم إصدار الأحكام الأخلاقية .

إنه من الإجحاف إذن أن يبرر الفرد التاريخي تصرفاته بالمسميات الاخلاقية على غير مدلولاتها وأن يسخر المؤرخين ليمجدوه ثم يقف المؤرخ النزيه باسم الموضوعية موقف اللامبالاة فلا يحكم حكما أخلاقيا مستخدما المسميات الأخلاقية بمدلولاتها الصحيحة ولا يعيد تقييم الأشخاص موضوع دراساته . ليس الأمر في ذلك مجرد إعادة الحق إلى نصابه وإنما من صميم عمل المؤرخ أن يحلل أقوال الشخصيات موضوع دراسته ، هل كان يعني ما يقول أم أن ظاهر أقواله للتمويه على حقيقة أفعاله ؟ هل كانت تصرفاته منسقة مع ما أعلنه من مبادىء وهل سعى مخلصا إلى تحقيقها وتطبيقها أم أنها وعود معسولة لتخدير شعبه ليستعيض عن الواقع بالأوهام فيعيش مخدوعا ليظل هو متسلطا ؟ لا مفر للمؤرخ إذن من الحكم الأخلاقي الرصين في غير تحامل أو تحيز حتى يظل لفظ « حكم التاريخ » كما تتصوره الأذهان سلطة مهابة تتجاوز حدود الزمان والمكان هي سر هيبة التاريخ وقداسته .

التاريخ كتأريخ للأفراد يتبع السياسة لأن الأفراد الذين يؤرخ لهم هم عادة من الساسة بينما التاريخ كتأريخ للحضارة يتبع الفلسفة لأن الحضارة مظاهر التعبير عن الفكر والفكر موضوع الفلسفة .

وإن خضع التاريخ للسياسة تبعها وتبع نظرياتها واتجاهاتها ، ولعل الإنسانية لم تعرف مبدأ سياسيا كانت له السيادة وما زالت في مجال النظر والواقع كما عرفت المكيافلية ، وحين ألف مكيافللي كتابه الأمير Il Principe قال عنه إنه كتاب سيظل يرهق به الإنسانية قرونا طويلة ولن يستنفد أغراضه ، خلاصة كتاب الأمير طلاق تام لا رجعة فيه بين السياسة والأخلاق بعد أن كان أرسطو قد عقد زواجا بينهما ، ولا زال الطلاق قائما بين السياسة والأخلاق بفضل مكيافلي — إن عد هذا فضلا — لسوء حظ الإنسانية ، ولما كان التاريخ —

---

١ — نيقولا مكيافيلي N. Machiavelli (١٤٦٧—١٥٢٧) عاش في عصر انهيار سياسي وهزائم متتالية على موطنه فلورنسا إحدى الامارات الايطالية (فلورنسا — جمهورية الفاتيكان — ميلانو — نابلي — فينسيا) ، عاصر في شبابه إعدام الراهب سافوناورولا بعد أن كان مسيطراً على فلورنسا ، ومن ثم جاءت عبارة مكيافلي : الأنبياء غير المسلحين يخفقون .. ، اشتغل بالسلك الدبلوماسي وأرسل مبعوثاً سياسياً إلى بعض الدول الأوربية ، فكان كتابه الأمير خلاصة تجاربه السياسية ، كان في إحدى الفترات سكرتيراً للمجلس الذي يتولى إدارة الشئون الخارجية في فلورنسا ، كان معارضاً لأسرة ميديتشي فنفي حين وصلت هذه الأسرة ، ولكن الانتهازية كانت في طبعه كما كانت في كتابه الأمير الذي ألفه وأهداه إلى الأمير لورنتز الثاني لاكتساب رضي هذه الأسرة . يعد من أشهر مؤرخي عصره إذ له مؤلفات أخرى مثل : « مقالات » ولكن شهرته قامت على كتاب الأمير الذي استطاع به أن يكون الجد الاكبر للسياسة الحديثة ومن ثم لسوء حظ الشعوب صدقت العبارة المكتوبة على قبره : لن يبلغ أعلى المجد مثل هذا الاسم : نيقولا مكيافلي — ١٥٢٧ .

تأريخ الأفراد — يتبع السياسة كظلها فقد انعكس ذلك على اتجاه خطير في التاريخ لا يتخذ موقف الحياد الأخلاقي فحسب بل يتبنى موقفا لا أخلاقيا إذ يمجد كل عمل لا أخلاقي ما دامت الغاية تبرر الوسيلة .

ولما كانت الإنسانية لا زالت ترزح تحت وطأة المكيافيلية في السياسة فقد لزم عرض خلاصة آرائه .

* هناك قاعدة عامة بالنسبة للشعوب أنهم ينتقمون من ظالميهم إذا كانت الأضرار التي لحقتهم من الظلم تافهة ولكنهم يعجزون عن الانتقام لأنفسهم ممن يلحق بهم أكبر الظلم وأشد الضرر فخير وسيلة للحاكم هو أن يصب أكبر قدر من الظلم يعجز معه الشعب على الانتقام .

* إذا فتح الغازي بلدا كان قبله مستقلا فإما أن يخربه تماما أو أن يعيش فيه أو أن يفرض عليه الجزية ويترك له حريته السياسية وقد تصلح الوسيلة الأخيرة إذا أمكن إقناع الشعب أن احتلاله بلده لحمايته من عدو مجاور ، غير أن أصلح الوسائل هو التدمير التام للدولة المهزومة وإهلاك الأسرة الحاكمة فيها .

* لا ينبغي أن يكون للحاكم من غاية سوى الحرب فهي الحرفة الوحيدة لمن يحكم ، إنها تحفظ الملك لمن ولد ملكا وترفع إلى مرتبة الملوك من ليس ملكاً والحاكم الذي يفكر في رفاهية شعبه أكثر من التفكير في الحرب يفقد ملكه ، والذي يخاف الحرب يحتقره الناس ، فلا يستوي المسلحون وغير المسلحين ، ولا الذين يحاربون والذين لا يحاربون ، ولن يخضع مسلح لأعزل كما لن يعيش آمنا أعزل بين قوم مسلحين ، فالمسلح دائما سيد الموقف بينما الأعزل خائف ، وعلى الحكام أن يدرسوا دائما سير الأبطال وا لمحاربين ومؤسسي الدول والعظماء وأن يتعرفوا على أسباب النصر والهزيمة .

* على الأمير ألا يخشى ألا يوصف بالقسوة ، فقسوته أشد رحمة من الأمراء الذين يتمادون في اللين إلى درجة تجلب الفوضى ، هذه ستصيب الشعب

كله ، أما القسوة فلن تصيب إلا أفرادا ، وإذا كان لا مفر بين المفاضلة بين أن يكون الأمير محبوبا أكثر منه مهابا أو مهابا أكثر منه محبوبا فإن الثانية هي الأفضل فالشعوب بطبيعتها تحترم القوي أكثر من أن تذكر الجميل للمحسن وهي أسرع إلى الإساءة إلى من تحب منه إلى من ترهب لأن الحب مرتبط بالنفع ، فإذا ذهب نفع الأمير للشعب ذهب معه حبه له ، أما الرهبة فأساسها العقاب ، وخوف العقاب لا يزول ، الشعوب تحب وتكره بإرادتها ولكنها تهاب الأمير بإرادته ، والأمير الحازم هو الذي يعدل على ما في قدرته لا ما في قدرة غيره ، والاحتفاظ بالسلطة إنما يرجع إلى القسوة الحكيمة ، أي ينبغي أن يكون هناك أكبر قدر من الإساءة دفعة واحدة حتى إذا أدت غرضها بدا الأمير في الإحسان بقدر وتدريجيا ، والشعوب دائما على استعداد أن تنسى الإساءة بعد أن أدت مفعولها .

* الحرب والسياسة توأمان فمن أراد أن ينذر في الحرب فعليه أن ينذر في السياسة ، فعلى الأمير أن يكون له طبع الأسد والثعلب معا ، فالأسد لا يعرف الشراك التي تنصب له بينما تعرفها الثعالب ، وهذه لا تستطيع مقاومة الذئاب ، فعلى الأمير أن يكون ثعلبا ليعرف الشراك وأن يكون أسدا ليخيف الذئاب ، ولا يصح من الأمير حفظ العهود إذا كانت ضد مصلحته أو انقضى عهدها ، ولن يفقد الأمير الحيل المشروعة لنقض العهود وكثير من الأمراء قد نجحوا بذلك؛ المهم أن يتظاهر الأمير بغير ما يفعل فتذاع عنه الفضائل دون أن يتصف بها والناس سذج يخدعهم المظهر ولا يعرفون المخبر؛ وعلى الأمير أن يكون سهل التحول حسب مقتضيات الظروف أو واجبه الأسمى الاحتفاظ بالحكم ومن ثم فكل الوسائل المؤدية إلى ذلك مشروعة ومباحة ، من هذه الوسائل مثلا أنه لا بأس على الأمير أن يتخذ الرجال آلات لتحقيق أهدافه ثم ينبذهم نبذ النواة إذا اقتضت المصلحة الاستغناء عن خدماتهم بل أن يتخذهم كبش الفداء حين يشتد سخط الناس ، من ذلك ما فعله الأمير سيزار دي بورجيا الذي استخدم وزيره في إرهاب الناس والقسوة عليهم ثم قتله ليزف إلى الناس بشرى مصرعه من أجل العدالة . . .

هذه آراء تصدم المشاعر لفرط واقعيتها وصراحتها لا لمجرد مجافاتها للأخلاق والواقع أن مكياڤلي لم يفعل إلا أن استخلصها من واقع الإمارات الإيطالية وغيرها من الدول المجاورة ، غير أن أهمية هذه الآراء في انعكاسها على تفكير المؤرخين إذ أصبح عدد منهم يتبني المكيافيلية في التأريخ ممثلة في هذه المظاهر :

* الغاية تبرر الوسيلة ومن ثم فإن منطق الدولة Raison d'Etat يقتضي المحافظة عليها بأي ثمن ، وأية وسائل تعد مشروعة ، إن تأسيس دولة من القانون والنظام إنما يكون بوسائل غير قانونية ، وأن الحاكم من أجل الاحتفاظ بالسلطة في الدولة مضطر أن يتصرف بدون رحمة وبغير إخلاص وأن يتجرد من الإنسانية بل من تعاليم الدين ، فكل شيء مشروع بالنسبة لأخلاق الدولة لأن كسب السلطة أو الاحتفاظ بها هو الهدف .

* إنه لا يمكن السيطرة على شهوة السلطة لدى الحكام ، إن جذورها متأصلة في الواقع وفي أعماق النفس البشرية .

* الطلاق قائم بين الأخلاق والسياسة لأن فلاسفة الأخلاق يحلقون في دنيا الأحلام بينما السياسة تستند إلى قوى الواقع والحقائق الملموسة .

وقد عبر ماينكه أشهر مؤرخي الألمان المعاصرين بعبارته : القوة للدولة كالغذاء للإنسان ، كما تهكم من المؤرخين الذين يريدون تقييم أشخاص التاريخ وفقا لقيم أخلاقية ، إنهم كرهبان العصور الوسطى يتحدثون عن الوقائع السياسية بلغة منبرية ، إنهم مظهرهم يبدو مؤسفا كمن يسير في الطريق في عصرنا مرتديا زيا من العصور القديمة — نشاز من الماضي يعيش في الحاضر .

* لا توجد صداقات دائمة وإنما هناك مصالح دائمة ، أنا مع وطني دائما على الحق كان أم على الباطل (١) .

---

1. Friedrich Meinecke transl. by Douglas Scott : Machiavellism in politics & history (1957).

على أن ماكياڤلي لا يعد وحده مسئولا عن الاتجاه اللاأخلاقي للدولة وإنما مكن لذلك الاتجاه إن في السياسة أو في الحرب فلاسفة ألمان على رأسهم هيجل ، إذ أن قيام الدولة لديه أمر عقلي في ذاته ولذاته ، ومن ثم فإن أعمال رجال التاريخ لها مبررها وفقا لمبدأ باطني في مسار التاريخ لا تتعلق به الأحكام الأخلاقية إنه في أفعالهم تتضمن المراحل الجدلية التي قدر أن تقع في عصرهم ، إنهم أبطال ولأفعالهم ما يبررها أخلاقيا ، إنهم إن تحلوا ببعض الفضائل كالتواضع وحب الإنسانية وكانت هذه غير متسقة مع مقتضيات مبدأ الروح في تلك الحقبة التي نشأوا فيها من الزمان فإن التاريخ العالمي يتجاهلهم ، كذلك حين يسجن الحاكم شخصا لفكره المتحرر فإن الروح بهذا العقل تثبت وجودها وذاتها طالما أن الدولة هي الوجود الفعلي الذي يحقق الحياة الأخلاقية بمفهومها التاريخي . لا مجال إذن للتقييم الأخلاقي في التاريخ لأن الأخلاق نسبية وتعبير عن ذاتية بينما منطق التاريخ في الاتحاد بين الذاتية كما يعبر عنها فكر الأمة وبين الموضوعية كما تتجسد في الدولة وذلك من أجل أن تبلغ الأمة مرحلة تمثل فيها الصدارة في مسرح الأحداث التاريخية (١) .

وإذا كان هيجل قد فصل بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد ثم وجد لأخلاق الدولة مبرراتها من فلسفته للتاريخ فإن نيتشه هو الذي مزق تلك الغلالة الرقيقة من القيم الأخلاقية التي كان أبطال التاريخ لا يزالون متقنعين خلفها ، ومع أن نيتشه يعني في فلسفته بالفرد لا الدولة فإن الإنسان الأعلى كما رسم صورته لا بد أن يكون مستندا إلى منطق القوة إذ ليس في الحياة شيء ذو قيمة إلا بالقوة ، لقد أعلن في صراحة وجرأة بالغتين إدانته لما أسماه أخلاق العبيد لأنها تهدف إلى سيطرة المنحطين من البشر وقيمهم ولا غرض لهم من ذلك إلا إخضاع السادة لهم بما يعلنونه من مبادىء الشفقة والإحسان والمساواة والحرية وليست هذه الا اكاذيب كبرى في وجه طبيعة الأشياء التي تقتضي سيادة القوي .

1. B. Russell : History of western philosophy p. 760.

إن الحضارات الكبرى قد نشأت في التاريخ بأن قامت طائفة من الأرستقراطيين الممتازين على شكل حيوانات مفترسة شقراء تزرع الأرض في آسيا وأوربا وجزر المحيط الهادي مغيرة على كل الأراضي التي تعترض سيرها فارضة إرادتها على كل الشعوب التي تمر بها ، هكذا نشأت الحضارات اليونانية والرومانية والجرمانية (١) .

ويمجد نيتشه ذلك الإنسان الأعلى الذي هو بالنسبة للإنسان كالإنسان بالنسبة للفرد والذي تصدر جميع أفعاله عن إرادة القوة فلا يرى في الحياة إلا إرادة الاستيلاء على الآخرين ، وهضم حقوقهم واغتصاب أملاكهم لأن الحياة لديه عنصر إفناء وهدم وإيذاء ، إن مثل هذا الإنسان الإعلى يلخص حيوية عصره وقوته ولو كان ذلك على حساب بؤس الأغلبية الساحقة تماما كما لخص نابليون تاريخ أوربا بين عامي ١٧٨٩ — ١٨١٥ فتجسدت آمال عصره في شخصه وكان بذلك أمشاجاً من اللاإنسان والإنسان الأعلى (٢) .

وبقدر صراحة نيتشه وجرأته في هدم القيم الأخلاقية السائدة كان جريئا أيضا في التعبير عن مآل الدولة التي تصل إلى هذه الحال من هدم القيم وعدم الاكتراث ببؤس الجماهير وازدراء أخلاقهم وتمجيد الحرب وتقديس البطل الذي تجرد من الأخلاق فإن كارثة عظمى تتهيأ للحدوث أنا باعثها ، سيقترن اسمي بها ، لم يكن لها من قبل مثيل على ظهر الأرض (٣) .

---

١ — د. عبد الرحمن بدوي : نيتشه ص ١٦٤ الطبعة الثالثة ١٩٥٦ .

2. B. Russell : History of western philosophy pp. 790-800.

٣ — دكتور عبد الرحمن بدوي : نيتشه ص ١١٩ —

الفصل الثاني

حكم التاريخ أخلاقي

« فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض »
قرآن كريم

بالرغم من أن قصص القرآن الكريم لم تتقيد بما تتقيد به أية واقعة تاريخية من تحديد زماني ومكاني ، بل إن بعض هذه القصص يلغي مقولة الفردية أيضا — إذ لا يتحدد فيها أسماء من تدور حولهم الوقائع (١) اللهم إلا إن كانوا أنبياء فإن القرآن قد هدف إلى أن يدرج قصصه في مقولتين : الحق والموعظة كما تحددهما الآية « وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين (٢) » بل تكاد الموعظة تكون في المحل الأول من الاعتبار « لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثا يفترى . . . (٣) » ، وهكذا استبدل القرآن بمقولتي الزمان والمكان في قصص العهد القديم مقولة الموعظة أو الذكرى أو الهدى ، وكان لا بد أن يتخذ القصص القرآني طابعا أخلاقيا حتى تتبين فيه الموعظة ومن ثم نقّح قصص العهد القديم من كثير مما جاء به من كبائر منسوبة إلى الأنبياء وأبرزهم في صورة تليق بهم بوصفهم قدوة دون أن يعني ذلك خلع العصمة على جميع أفعالهم أو تنزيههم عن ارتكاب الصغائر .

وقد حدد الثعلبي الحكمة من قصص القرآن وما ذكره عن أخبار الأنبياء الماضين والأمم السالفة فيما يأتي :

---

١ — لم يذكر أسماء أصحاب الكهف أو العبد الصالح الذي قابله موسى أو من « جاء من أقصى المدينة رجل يسعى » سورة يس أو من قال « إن يك كاذباً فعليه كذبه ... »

٢ — سورة هود آية ١٢٠ ٣ — سورة يوسف آية ١١١ .

١ – قصص لإظهار نبوتهم .

٢ – قصص تكشف عن وجوب التأسي بهم فيما أثنى الله عليهم به والانتهاء عن ضده .

٣ – قصص التثبيت للرسول حيث عوفي هو وأمته عن كثير مما امتحن الله به من الأمم من قبل « وكُلاً نقص عليك منْ أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك . . . (١) »

٤ – قصص لتهذيب وتأديب أمته كما أشار تعالى في قوله « آيَـات للسائلين (٢) » « وعبرة لأولي الألباب (٣) » « وموعظة للمتقين (٤) » ليكون للمحسن سببا للاجتهاد في العمل (٥) .

وإذا كان الفكر الإسلامي قد قاوم الإسرائيليات في تفسير قصص القرآن مما كان يلجأ إليه بعض القصاص من أمثال كعب الأحبار وابن سلام ووهب ابن منبه فإنه لم ينكرها بوصفها فكرا غريبا من ديانة أخرى فحسب بل كان ذلك الإنكار ينطوي على :

١ – التزيد في القصص لمجرد السرد وهذا ما عبر عنه بالحشو .

٢ – ما يترتب على السرد والتزيد من ضياع المغزى والمعنى أو بالأحرى العبرة والموعظة (٦) .

---

١ – سورة هود آية ١٢٠

٢ – يوسف : ٧

٣ – يوسف : ١١١

٤ – البقرة : ٦٢ .

٥ – نقلا عن فرانز روزنتال وترجمة الدكتور صالح العلي : علم التاريخ عند المسلمين ص ٤٠٧

٦ – عبر أبو بكر الشبلي الصوفي المشهور عن ذلك بقوله : اشتغل العامة بذكر القصص واشتغل الخاصة بالاعتبار من القصص .

وقد انعكس هذا الهدف الأساسي الذي حدده القرآن – أعني العبرة والموعظة – على مفهوم التاريخ لدى مؤرخي الإسلام ، فما من مؤرخ قدم لكتابه بتحديد هدف التاريخ إلا بالتركيز على أن في التاريخ عبرة. يقول المسعودي (ت : ٣٤٦ هـ) : إنه علم يستمتع به العالم والجاهل . . . ومكارم الأخلاق ومعاليها منه تقتبس وآداب سياسة الملوك وغيرها منه تلتمس . . . » ، ويقول ابن خلدون (ت : ٨٠٨ هـ) : إن فن التاريخ فن عزيز المذهب شريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا ، ويقول المقريزي (ت : ٨٤٥ هـ) في كتابه « المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » ومنفعته أن يشرف المرء في وقت قصير على ما كان . . . من الحوادث والتغييرات في الأزمنة المتطاولة والأعوام الكثيرة فتتهذب بتدبير ذلك نفسه وترتاض أخلاقه فيحب الخير ويفعله ويكره الشر ويجتنبه .

ولعل ابن الاثير (ت : ٦٢٠ هـ) قد فصل القول في مفهوم العبرة أو المغزى من دراسة التاريخ فجعلها منافع دنيوية وأخروية ، أما الدنيوية فإن الملوك ومن إليهم الأمر والنهي إذا وقفوا على ما فيها من سيرة أهل الجور والعدوان ورأوها مدونة في الكتب يتناقلها الناس فيرويها خلف عن سلف نظروا إلى ما أعقبت من سوء الذكر وقبح الأحدوثة وخراب البلاد وهلاك العباد وذهاب الأموال وفساد الأحوال، استقبحوها وأعرضوا عنها وطرحوها؛ وإذا رأوا سيرة الولاة والعارفين وحسنها وما يتبعها من الذكر الجميل بعد ذهابهم ، وأن بلادهم وممالكهم عمرت وأموالهم درت، استحسنوا ذلك ورغبوا فيه وثابروا عليه وتركوا ما ينافيه ، هذا سوى ما يحصل لهم من معرفة الآراء الصائبة التي دفعوا بها مضرات الأعداء وخلصوا بها من المهالك . . . ومنها ما يحصل للإنسان من التجارب والمعرفة بالحوادث وما تصير إليها عواقبها وأنه لا يحدث له أمر إلا وقد تقدم هو أو نظيره فيزداد عقلا ويصبح لأن يقتدى به أهلا .

وأما الأخروية فإن العاقل اللبيب إذا تفكر فيها ورأى تقلب الدنيا بأهلها وتتابع نكباتها على أعيان قاطنيها وأنها سلبت نفوسهم وذخائرهم وأعدمت أصاغرهم وأكابرهم فلم تبق على جليل ولا حقير ، ولم يسلم من نكدها غني ولا فقير زهد فيها وأعرض عنها ، وأقبل على التزود للآخرة منها ورغب في دار تنزهت عن هذه الخصائص وسلم أهلها من النقائص ، ولعل قائلا يقول : ما نرى ناظرا فيها زهد في الدنيا وأقبل على الآخرة ورغب في درجاتها العليا فيا ليت شعري كم رأى هذا القائل قارئا للقرآن العزيز الذي هو سيد المواعظ وأفصح الكلام يطلب به اليسير من هذا الحطام ذلك أن القلوب مولعة بحب العاجل ، ومنها التخلق بالصبر والتأسي وهما من محاسن الأخلاق فإن العاقل إذا رأى أن شر الدنيا لم يسلم منه نبي مكرم ولا ملك معظم بل ولا واحد من البشر علم أنه يصيبه ما أصابهم وينوبه ما نابهم .

وهكذا تحدد مفهوم التاريخ لدى مؤرخي الإسلام في نقطتين :

* أن أحداث التاريخ بصرف النظر عن الارتباط بينها إنما تكشف عن معنى أو مغزى ، إنها للعظة والاعتبار .

* في فكر ديني ، فلا بد أن يكون للتاريخ هدف آخر خارج نطاق هذا العالم ، هدف أخروي ، ولكن هذه النظرة الاسكاتولوجية لا تجعل أحداث هذا العالم ضئيلة القيمة إلى حد أن تفقد مغزاها ولكنها على العكس ، تدعم الجانب الأخلاقي الذي يمكن أن يستنبط من وقائع التاريخ .

ولما كان من المتعذر أن يستخلص الهدف الأخلاقي من سير معظم الملوك والحكام كان لا بد أن يتسع مفهوم التاريخ ليشمل أصحاب السيرة الحسنة من الأنبياء والحكماء والعلماء ، ومن ثم كانت كتب الطبقات — كما سبقت الإشارة ومن ثم كان هؤلاء أيضا محور التاريخ وليس فحسب أشخاص الحكام والقواد ، أو أخبار السياسة والحرب .

ولم ينفرد الإسلام بالتركيز على المضامين الأخلاقية في التاريخ إذ حيث الإيمان بالعناية الإلهية يكون الإيمان بأن مسار التاريخ وأحداثه ليست عبثا وإنما لا بد أن تنطوي على الحكمة ، يقول مارتن لوثر عن التاريخ : إنه يرينا أنفسنا على حقيقتها وكأنما ننظر في مرآة تنعكس عليها خلجاتنا ، وإنه لا بد من الاستفادة منه في سلوكنا واتخاذه معيارا نحكم به على أعمال الأفراد على اختلافهم حتى يكون حكمنا عليهم أقرب إلى العدالة ، ويقول أيضا : إن دراسة التاريخ ترينا كيف تحسن خاتمة المتمسكين بالفضيلة والتقوى وكيف يسوء مصير من يسلمون أنفسهم للشيطان ! أما أن رأيه هذا كان انعكاسا لإيمانه الديني فيظهر في قوله : إن المادة التاريخية قادرة على أن تهدينا إلى آيات الله البينات وتبصرنا بكل ما يبهرنا من أعمال هذا الكون الفسيح (١) .

وفي العصر الحديث ذهب لورد آكتون في رسالة له إلى كريتون إلى نفس المعنى بقوله : إن القانون الخلقي هو سر سلطة التاريخ وهيبته وفائدته وأن التاريخ يجب أن يكون حكما بين المتخاصمين ودليلا للحائرين (٢) .

على أن معاني الحكمة والموعظة وإن عبرت عن إمكان استخلاص مغزى أخلاقي من وقائع التاريخ فهي لا تتعلق بموقف المؤرخين إزاء شخصيات التاريخ هل من حقهم أن يتخذوا موقف القضاة يحاكمونهم بموجب قوانين الأخلاق ؟ رفض كثير من المؤرخين ذلك بدعوى الحياد من جهة واستقلال التاريخ عن الأخلاق من جهة أخرى ، وذهب هيجل بصراحة إلى أن معنى الدولة خارج عن نطاق التقييم الأخلاقي العادي للأفراد ، وهذا ينطوي على اعتبار شخصيات التاريخ السياسية والعسكرية فوق مستوى القيم الأخلاقية ، ثم أزاح نيتشه أخلاق من أسماهم بالمتوسطين والعبيد عن الإنسان الأعلى .

---

١ - دكتورة حكمت أبو زيد : التاريخ تعليمه وتعلمه حتى نهاية القرن ١٩ ص ٤٧ مكتبة الأنجلو ١٩٦١ .

2 — E. Carr : What is history ? P. 77.

ومن الملاحظ أن التاريخ الذي يعنيه هؤلاء المؤرخون والفلاسفة هو التاريخ السياسي والعسكري وأن مفهوم شخصيات التاريخ لديهم لا تتجاوز الساسة والعسكريين، وإن اصبحت دراسة التاريخ مقصورة على هؤلاء فإنها على حد تعبير فولتير تصبح مجرد حوادث لا تستحق عناء الدرس ، إني بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة وأربعة آلاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم أجد نفسي أكثر حكمة من قبلها . . . وأي حكمة تكتسب من العلم بسيادة حاكم طاغية يحكم شعبا بربريا لا هم له إلا أن يغزو ويدمر ؟

إن هذا المعنى – أعني أن وقائع التاريخ السياسي والعسكري غير ذات معنى – هي السبب الجوهري في التحول إلى دراسة الحضارات كما سبقت الإشارة ، ولكن هناك تساؤلا ما زال قائما: أليست المعارك الحربية وأحداث النصر والهزيمة هي أهم وقائع التاريخ وأكثرها فاعلية وتأثيرا في مساره. ومن ثم أجدرها بالدراسة التاريخية ؟ فإن صح ذلك ألا يقتضي ذلك من المؤرخ حيادا أخلاقيا فلا يخضع الشخصيات التاريخية للقيم الأخلاقية العادية ؟

الجواب الصريح أن المعارك الحربية هي أكثر أحداث التاريخ ضجيجا ولكنها ليست أكثرها فاعلية وتأثيرا في مسار التاريخ للأسباب الآتية :

١ – من الخطأ النظر إلى القوة العسكرية على أنها المظهر الوحيد للقوة بل هناك أنواع أخر من القوى كما بينها راسل مثل القوة الاقتصادية وقوة الدعاية وقوة العقيدة .

٢ – ليست القوة العسكرية أبرز هذه القوى ولا أكثرها فاعلية وإنما يمكن القول إن أكثر القوى فاعلية في العصرين القديم والوسيط هي القوة الكهنوتية ثم القوة الدينية – أو قوة الاعتقاد – على التوالي ، عجز إخناتون عن فرض عقيدته الدينية ، مظهرا للقوة الأولى – قوة الكهنة المعارضين، وانتشار الإسلام بعد قضائه على أكبر إمبراطوريتين في سنوات معدودات مظهر لقوة العقيدة . «وكم من فئة قليلة غلبت فئة كبيرة بإذن الله»! أما في العصر الحديث فإن قوتي

الاقتصاد والأيديولوجية هما أكثر القوى فاعلية .

٣ ــ النتائج المترتبة على القوة العسكرية التي سماها راسل القوة العارية مؤقتة طارئة ، بحيث إذا لم تلجأ هذه إلى أن تصبح قوة تقليدية مستندة إلى قوة أخرى فإن آثار القوة العسكرية سرعان ما تزول ، بينما على العكس القوة الدينية ــ على سبيل المثال ــ من أكثر القوى مقدرة على تحمل الهزيمة ومن ثم الفاعلية فدم الشهداء يفعل عادة ما لا تفعله سيوف المنتصرين ولذلك عدة أمثلة من التاريخ :

* انتشار الديانة المسيحية ــ عقيدة الشعب السورياني المغلوب ــ في قلب الدولة الرومانية حتى أصبحت « مياه بردى تصب في نهر التيبر » على حد تعبير توينبي .
* لم تقض غارات البرابرة على الدولة الرومانية بل بالعكس بفضل الديانة المسيحية دان الغزاة بدين المغلوبين .
* لم تقض غارات التتار على الإسلام وإن قضت على الخلافة العباسية بل على العكس دانت بعض قبائل التتار بدين الإسلام .

٤ ــ لا تحقق القوة العسكرية في كثير من الأحيان أغراضها بالنسبة للمنتصرين بل إن النتائج التي تترتب على الحروب لا تخطر أحيانا على بال المنتصرين ، والحربان العالميتان الأولى والثانية أبرز مثال على ذلك ، أدت الحرب العالمية الأولى إلى تفجر الثورة الشيوعية في روسيا ، أما الحرب العالمية الثانية وهي صراع بين قوى استعمارية تقليدية مستقرة وبين قوى أخرى تريد مزاحمتها في المستعمرات ، أدت هذه الحرب إلى تحرر المستعمرات وإلى شيوعية الصين على غير رغبة الدولة الغربية المنتصرة ، ومن ناحية أخرى لم ينقض ربع قرن على هزيمة ألمانيا واليابان حتى أصبحا من أكبر القوى الاقتصادية في العالم أي أنهم حققوا بالرغم من هزيمتهم ما لم يحققه المنتصرون بانتصاراتهم .

٥ ــ تحقق القوة العسكرية في بعض الأحيان عكس أغراضها أي أن الهزيمة تكون أشد فاعلية من الانتصار وأبرز مثالين على ذلك مؤامرة رجال الدين

اليهودي على السيد المسيح واضطهاد الرومان للمسيحيين كان من أكثر العوامل فاعلية في انتشار المسيحية ، والمثال الآخر من الإسلام : أدرك المنتصرون في كربلاء العواقب الوخيمة المترتبة على انتصارهم بل أدركها الخليفة يزيد نفسه وبالفعل كانت هذه الهزيمة بالنسبة لأنصار الحسين من أكثر العوامل التي أدت إلى انتشار التشيع « دم الحسين قد روى شجرة التشيع(١) » .

وهكذا يتضح أن صليل السيوف وقصف المدافع كالطبل الأجوف أعلى القوى الفعالة في التاريخ صوتا ولكنها أقلها فاعلية وأثرا وأنه إذا عارضتها أية قوة أخرى كالعقيدة أو الأيدبولوجية أو قوة الاقتصاد فسرعان ما تخسر أمامها(٢) . يقول برتراند راسل : استهان الكثيرون بكل صور القوة ما عدا العسكرية وهذا اتجاه قصير النظر ، ولو طلب إلي اختيار أربعة رجال كانوا يتمتعون بقوة أكثر من كل من عداهم لذكرت بوذا والمسيح وفيثاغورس وجاليليو ، ليس من بينهم من أصاب نجاحا كبيرا في حياته وليس من بينهم من كان يستطيع التأثير في الحياة البشرية كما فعل لو أن القوة المادية كانت هدفه الأول وليس من بينهم من سعى في سبيل ذلك النوع من القوة الذي يستعبد به الآخرين (٣) .

وليس الهدف من ذلك إدانة الحروب فحسب بل تخليص المؤرخين من وهم يمكن أن نسميه « وهم القوة العارية » فإن تحرروا منه فليس ذلك كفيلا بالكف

---

١ — ليس ذلك على مستوى الأفراد فحسب بل الدول كذلك إذ أنه قد تستثير الهزيمة الطاقات الخلاقة في المجتمع كهزيمة روسيا أمام المانيا في الحرب العالمية الأولى وأثر ذلك في اندلاع ثورة أكتوبر سنة ١٩١٧ .

٢ — انحسار العسكرية الأمريكية — أكبر القوى العسكرية في العالم الحاضر — أمام مقاومة الفيتناميين وردود الفعل على المجتمع الأمريكي نفسه شاهد على ذلك . وكذلك عجز الانتصار الاسرائيلي عن تحقيق أهدافه بسبب مجابهته لقوة الإرث الحضاري للعالم العربي .

3 — B. Russell : Power - a new social analysis P. 284.

عن التأريخ الحربي بوصفه أبرز جوانب التاريخ بل لا يجدون في أنفسهم ذلك الحرج الذي يجدونه في إخضاع قواد المعارك الحربية للتقييم الإنساني العادي ، لأن المبالغة في تقدير دورهم قد لزم عنه وضعهم في مرتبة تسمو على سائر البشر ومن ثم لا يخضعون لقوانينه ،فإن تبين دور الحروب على حقيقته لم يجد المؤرخون في أنفسهم حرجا في إخضاعهم لما يخضع له سائر البشر من حساب على الأعمال أو بالأحرى أن يقول التاريخ كلمته فيهم وفقا لمعايير الأخلاق التي تقاس بها أعمال سائر البشر .

ولقد لزم عن وهم القوة العارية وهم آخر ، إذ لما كان وهم القوة العارية يعني أن الحروب هي أكثر وقائع التاريخ تحديدا لمساره فقد لزم عن ذلك تقييم خاطىء وفقا لمعيار النصر والهزيمة ، ولقد مكن الحكام — باعتبار أن بقاءهم في السلطة مظهر للنصر ، لهذا الوهم ، وفي ظل الفكر الديني في العصر الوسيط — إسلامي ومسيحي — ارتبط بفكرة خطيرة أعني — إرادة الله — فأصبح المنتصر من نصره الله والمهزوم من خذله الله ، وقد مكن الأمويون لهذا الرأي وفقا لمبدأ الجبر للنيل من أعدائهم(١) .

وحين استبدل هيجل الميتافيزيقيا بالدين في تفسيره التاريخ استبدل إرادة الروح بإرادة الله ، فإذا كان التاريخ مسرحا للنشاط البشري فليس هذا إلا

١– حين أتي بعلي زين العابدين بن الحسين إلى عبيد الله بن زياد بعد كارثة كربلاء سأله عن اسمه فقال له : ما اسمك قال : أنا علي بن الحسين قال أو لم يقتل الله علي بن الحسين فسكت ثم قال قد كان لي أخ يقال له أيضاً علي فقتله الناس فرد ابن زياد : إن الله قد قتله ... الطبري ص ٣٥٠ ، وحين قتل عبد الملك بن مروان عمر بن سعيد خرج ألى الناس فقيه موافق له ليقول . إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ ... ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ٢ ، ص ٤١ . وفي الغرب المسيحي حين قتل دوق برجاندي دوق اوليانز عام ١٤٠٨ كتب قسيس مرافق للأول : لا حاجة إلى المحافظة على الوعود والاحلاف بين النبلاء إذا كانت هذه المحافظة على ضرر للحاكم بل إن المحافظة على هذه الوعود في مثل هذه الحالات إنما تعد عملا ضد القانون الإلهي والطبيعي . Meinecke : Machiavellism

وسائل لتحقيق غاية أسمى هي هدف الروح في التاريخ ، وإذا كان انتصار قيصر قد حقق وحدة الإمبراطورية فقد حقق إرادة الروح في تلك الفترة من الزمان . أما الذين يهزمون فهم بدورهم تكون أرواحهم غير منسقة مع مقتضيات مبدأ الروح في تلك الحقبة من الزمان * .

ولكن إذا كان النصر تعبيرا عن إرادة الروح فإن نظرية هيجل لا تفسر الحالات التاريخية التي تكون فيها الهزيمة أشد فاعلية في مسار التاريخ من الانتصار هل تتجسد إرادة الروح في أعمال المنتصر أم المهزوم ؟

وفي عالمنا المعاصر تعددت الانقلابات العسكرية وأصبحت هذه وفقا لمعيار النصر والهزيمة إن نجحت سميت ثورة وإن أخفقت اعتبرة مؤامرة .

إن تقييم الحركات التاريخية يجب أن يكون وفقا لمعايير لا يصح أن يكون من بينها النصر والهزيمة حتى لا تضطرب المقاييس وتلتبس ، وإنما تقاس حركات التاريخ وأعمال شخصياته بمدى ما حققته من إسهام حضاري إذ لا يمكن أن يكون نشر الدمار وسفك الدماء والفساد في الأرض عملا يرفع صاحبه باسم النصر ، إن الإنجازات الروحية والفكرية والمادية هي وحدها التي ينبغي أن تكون معيارا لا لتقييم الأفعال فحسب بل إنها هي وحدها التي تلعب الدور البارز في مسار التاريخ .

إن دخول الفرد في التاريخ يعني خلود الذكر ، وهو ما يسعى إليه كل إنسان لا سيما شخصيات التاريخ ، فإن لم يقترن دخول الفرد في التاريخ بحكم التاريخ فيمن يدخلونه كان ذلك مبررا ليتدافع الناس بكافه الطرق غير المشروعة والمعارضة للاخلأق كي يدخلوا التاريخ طلبا لخلود الذكر ، أما إن أصبح التاريخ محكمة العالم الخالدة التي تزن أعمال شخصياته فتدين من دخله بالمغامرات والظلم والفساد طلبا للنصر وخلود الذكر كان ذلك قيدا على الشهوات الإنسانية من الانطلاق وتدعيما في نفوس البشر لقيم الأخلاق .

لقد كان نيتشه صائبا في تنبؤه لأنه أدرك الصلة بين هدمه لما أسماه أخلاق العبيد وبين ما يلزم عن ذلك من حلول كارثة عظمى بالبشرية ومن ثم فإن طلب إخضاع شخصيات التاريخ لقيم الأخلاق – حتى وإن كانت في عرف نيتشه أخلاق عبيد – إنما هي دعوة حارة للحيلولة دون وقوع كارثة سواء على الصعيد الخارجي – أعني الحروب – أو على الصعيد الداخلي أعني الطغيان والظلم والجبروت (١)

خلاصة القول أن القوة العسكرية ليست هي أشد القوى فاعلية حتى يدور حولها التأريخ فضلا عن أنها لا تجعل للتاريخ معنى أو مغزى ، على العكس إنها تصبح بذلك تأريخا لشر ما في الإنسان من قوى وإغفالا لقواه الروحية والخلقية وإنجازاته الحضارية والفكرية ، بل إن القوة العسكرية كي تحقق أهدافها لا بد أن تكون محصلة للقوى الأخرى : قوى العقيدة أو الأيديولوجية أو الاقتصاد أو الدعاية فإن لم تكن كذلك أخفقت تماما في تحقيق أهدافها بل إنها تعارضت مع قوة من سائر القوى فإنها سرعان ما يزول أثرها وتفقد فاعليتها ، أما الانبهار بضجيجها انبهارا يؤدي إلى إغفال سائر القوى الكامنة المحركة لمسار التاريخ فهو وهم يقع فيه بعض المؤرخين ، وهم سميناه وهم القوة العارية وقد لزم عنه وهم آخر هو وهم الانتصار كمعيار .

على أن إحجام المؤرخين عن تقييم أعمال شخصيات التاريخ إنما يرجع إلى وهم ثالث ربما فاق السابقين ألا وهو وهم التجسيد أي أن الشخصية التاريخية

---

* لم يستنبط مؤرخو الإسلام من القرآن إلا جانب العبرة والموعظة وأغفلوا جانب الحكم الأخلاقي على شخصيات هذه القصص على سبيل المثال : فرعون : يسوم الناس سوء العذاب « البقرة ٥٠ » عال في الأرض وإنه لمن المسرفين ، يونس ٨٣ – إنه طغى ، طه ٢٤ – إنه من « القوم الظالمين » الشعراء ١١ – إنه علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً ، القصص ٤ . ثم أدان هذه الصفات كلها بقوله : «إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين» ، القصص ٨ . ومن ثم كان ينبغي على مؤرخي الإسلام استخدام قياس التمثيل ، أو قياس الغائب على الشاهد لإدانة أي حاكم اتصف بالصفات المذكورة .

تجسيد لشخصية الأمة ومن ثم كان الحرج في إدانتها لأنها تنطوي على إدانة لمجموع الأمة ، والواقع أن وهم التجسيد لازم عن آفة من آفات الفكر الإنساني ، إذ من المعلوم أن الطفل قاصر عن التفكير المجرد وأنه لا يدرك إلا ما هو ملموس ومحسوس وأنه في مراحل نموه يتدرج من المحسوس إلى المعقول ومن الملموس إلى المجرد ، وأن التفكير المجرد مظهر للنضج الفكري ، وذلك ما يعوز عامة الناس إذ يماثلون طفولة فكر الإنسان ، لا يتصورون القيم إلا مجسدة ولا المبادىء إلا مشخصة ولا الألوهية إلا مشبهة مجسمة ، التجريد في تصورهم عدم والتنزيه في رأيهم تعطيل ، ثم هم بعد ذلك قاصرون عن إدراك القيم أو المبادىء غافلون عنها واقفون عند التجسيد أو التشخيص ، في ضوء ذلك كانت عقائد تأليه أفراد من البشر ، أو تحول التقديس تدريجيا إلى مقام يقترب من التأليه ، ومن الغريب أن ذلك لم يكن في التعليم الديني أو الغيبي فحسب بل في التفكير العلمي أو المادي كذلك ، فكما لاحظ راسل بحق يحتل كارل ماركس في الماركسية مكانة السيد المسيح في المسيحية — دون صلب أو فداء — ويحتل كتاب رأس المال قداسة الكتاب المقدس ، والمجتمع اللاطبقي هو الفردوس الأخروي غير أنه على الأرض . . .

ولما كان التاريخ يعنى بدراسة الأمم والحضارات وكانت هذه شخصيات معنوية فإن المؤرخين نتيجة لآفة العقل في طلب الملموس المحسوس جسدوا الأمم والحضارات في شخصيات ، وربما مكن بعض الملوك والحكام لهذا الوهم في تصورهم فعبارة لويس الرابع عشر « أنا الدولة » إنما تعني تجسيد الدولة الفرنسية في شخصه ، ومن الغريب أن التجسيد لم يكن إلا في شخص الساسة والقواد دون سائر رجال الفكر حتى وإن حاول بعض مؤرخي عصر التنوير أن يجسدوا العصر في شخص فولتير ، ولكن تجسيد الأمم والحضارات ظل دائما في أشخاص الحكام ، ليس فحسب لدى بعض المؤرخين وإنما حتى لدى بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين ، فهيجل حين شاهد نابليون قرب يينا فقد رأى روح

العالم على ظهر حصان ، ونابليون تجسيد للإنسان الأعلى في الفترة الزمانية من ١٧٨٩ — ١٨١٥ في رأي نيتشه .

والسؤال الآن هل يمكن أن تتجسد الأمة في فرد تجسيدا يمثل فيه فكر الأمة في شتى مظاهره تمثيلا كاملا ؟ وهل يمكن لفرد أيا كان أن يمثل شخصية أمة أو حضارة في علمها وفنها وفلسفتها ودينها وأدبها وحرفها وصناعاتها وشتى مظاهر العلم والعمل فيها ؟ أليست هذه المظاهر الفكرية والإنجازات الحضارية من التنوع والتعدد بحيث يتعذر أن فردا واحدا يمثلها جميعا إلا على نحو يتم فيه استبعاد كل مظاهر النشاط البشري للأمة ما عدا مظهرا واحدا هو المظهر السياسي عادة ؟ أليس في الادعاء بإمكان التأريخ للقرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين بالكتابة عن ثلاثة : نابليون وبسمارك ولينين ، أليس في ذلك إهدار لخصوبة الحضارة الأوربية ممثلة في فلاسفتها وعلمائها وفنانيها وسائر مفكريها ؟ شخصية الأمة إذن من التعقيد والتنويع بحيث لا يمكن أن تتم بلورتها أو تجسيدها في فرد إلا على نحو فيه قدر كبير من الاختزال والتبسيط بل فيه إهدار لأهم ملامح الحضارة ومعالمها .

فإن تحرر المؤرخون من وهم التجسيد تحرروا من ذلك الحرج في تقييم شخصيات التاريخ لما قد ينطوي عليه هذا التقييم من إدانة لبعض الشخصيات إدانة تمس شخصية الأمة جميعا بوصفه ممثلا لها ، ولا تتحمل الأمة وزر أعمال حاكمها إلا بالقدر الذي شاركت فيه في هذه الأعمال ، فلا شك أن قطاعا هاما من مفكري الألمان وفلاسفتهم قد أسهموا في تشكيل الفكر النازي وتكوين العسكرية الألمانية بطبعها التدميري ولا يتحمل هتلر وزر ذلك كله وحده ولكن لا شك أيضا أن كثيراً من الكوارث التي حاقت بالإنسانية — كحرق روما — لم تكن إلا نتيجة رعونة بعض الأفراد رعونة قد تصل إلى حد السادية أو انفصام

1 — B. Russell : History of western philosophy p. 383.

الشخصية أو أي مظهر من مظاهر الجنون .

خلاصة القول أن الأمة لا تتجسد في فرد ولا تتمثل حضارة كاملة في شخص فإن كان ولا بد من التجسيد أو التشخيص فإن الحضارة تتجسد في علمائها ومفكريها وفلاسفتها ومؤرخيها وفنانيها وأربابها بل وأصحاب الحرف فيها لا تقل طائفة من هؤلاء عن ساستها وقوادها استحقاقا للتمثيل أو التأريخ ، فإن كان ذلك كذلك فإن خطأ الفرد لا يعني بحال ما خطأ الأمة كما أن إدانة الفرد لا تنطوي على إدانة للأمة ، إذ يدان الأفراد ولا تدان الأمم والحضارات (١) .

الوهم الرابع والأخير هو وهم المكيافيلية أو بالأحرى وهم « الغاية تبرر الوسيلة » ، وهو وهم لازم عن تبعية التاريخ للسياسة ، إنه إن كان هذا المبدأ اللاأخلاقي دستورا لبعض الحكام في تصرفاتهم حيث الغاية هي الحكم والاستمرار فيه وتستحل من أجل ذلك كل الطرق وتعد كل الوسائل مشروعة فإنه لا يصح أن تكون الانتهازية مبدأ المؤرخ في التأريخ إذ ليس له من مبرر إلا إن فضل التزلف والتقرب إلى الحكام على حساب الحقيقة التاريخية ، وذلك تأريخ لا يدوم لأنه لا بد أن يتقلب مع تقلبات السياسة .

تحرير المؤرخين من وهم المكيافلية دعوة خالصة لهم من أجل أن يستقل التاريخ والتأريخ عن السياسة وأن يستقل فكر المؤرخ وحكمه عن إرادة الحاكم

---

١ – دار حديث مع زميل حول الصراع الحالي بين مصر واسرائيل، وقد أبدى حيرته مما اعتبره تبني القرآن لموقف بني إسرائيل في أيام موسى ، ولا شك أن هذا التصور مرجعه إلى وهم التجسيد : جسد مصر بأكلها في شخص فرعون وجسد بني إسرائيل في شخص موسى ، والتجسيد خاطىء لأن القرآن في أكثر من موضع قد أدان بني إسرائيل ، كما أنه صور مصر وشعبها بصورة ضحية الظلم والطغيان والعلو في الأرض ، وبديهي أن المظلومين لا يتجسدون في شخص ظالم ولا المستضعفين في صورة طاغية ، كذلك لا يمثل موسى بني إسرائيل الذين عبدوا العجل أو الذين قالوا: إن الله فقير ونحن أغنياء . وغير ذلك مما عاتبهم الله عليه بل عاقبهم عليه ، حديث القرآن عن موسى وفرعون لا يعني إذن أنه حديث عن بني إسرائيل وشعب مصر .

وعمله ، وإلا تدهور التاريخ عن مكانته كعلم وأصبح حاشية للسياسة تلحقه هذه بالبروبجندا أو الدعاية فيفقد هيبته وتزول الثقة بأحكامه ويضيع وجه الحقيقة فيه .

وتحرير المؤرخين من وهم المكيافلية يتضمن رفض منطق الفصل بين أخلاق الدولة وبين أخلاق الفرد ، ويقوم هذا الرفض على اعتبارين :

الأول : مسئولية هذا التمييز عن كل ما حاقت بالإنسانية من كوارث ولقد كان مكيافلي محقا في تنبؤه أنه سيرهق بكتابه الأمير الإنسانية زمنا وأنه لن يستنفد أغراضه ، يقول شفيتسر : إن انهيار الحضارة قد حدث بسبب تركنا الأخلاق للمجتمع ، ولقد أخطأت الأجيال السابقة بتمجيد المجتمع على اعتبار أن له أخلاقه . . . إنه يجب ألا نسمح بعد بأن ينظر إلى الذرائع (الوسيلة ذريعة تبررها الغاية) والانتهازية الوضيعة على أنها مبادىء أخلاقية ، إننا نأبى أن نظل في المستوى الوضيع الذي يسمح بالنظر إلى المثل العليا الخاوية المعنى من القوة والسيطرة والوجدان والتعصب الأعمى (١) .

وإذا كان من العسير أن تتخلص السياسة المكيافلية فليس من إلزام على المؤرخ أن يتبعها ، على العكس إن واجبه كمؤرخ يقتضي أن يرفضها لسببين :

أ ـ أن يكون للتاريخ كعلم استقلاله التام من السياسة لا سيما السياسة الواقعية العملية .

ب ـ أن يستخدم المصطلحات الأخلاقية وفقا لمدلولاتها ومفاهيمها فلا تصبح الألفاظ الأخلاقية أسماء على غير مسميات بل أحيانا على عكس مفاهيمها لا يصبح الظلم وسيلة الأمن ، ولا الطغيان ذريعة المجد الشخصي ، ولا تصبح الحرية « حصان طروادة » مدخلا لارتكاب الجرائم وأخيرا لا تتستر المطامع الدنيوية خلف « دم عثمان » .

---

١ ـ البرت شفيتسر وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي : فلسفة الحضارة ص ٤٠٠ ، ٤٠١ نشر وزارة الثقافة بمصر .

الاعتبار الثاني : إن منطق الفصل بين أخلاق الدولة وبين أخلاق الفرد قول نظري يخالفه الواقع ، إذ حيث إن الدولة هي الجانب الأقوى بالنسبة للفرد فإن النتيجة الحتمية كما لاحظ شفيتسر أن تستغرق أخلاق الفرد في أخلاق الدولة [١] وأن يضحي بالأخلاق الشخصية على مذبح إرادة الدولة ، إذ أن الدولة لن تمارس سياستها إلا من خلال مواطنيها فإن قامت سياستها على مبدأ المكيافلية فقد وجب على هؤلاء المواطنين أن ينفذوا إرادتها وأن يكونوا مخلب القط في ممارسة سياستها عن علم أو غير علم [٢] ، وأخلاق بعض المذاهب الألمانية لم تعترف بهذا التمييز المزعوم وإنما دعت إلى الوحدة الأخلاقية المطلقة بين أخلاق الفرد وأخلاق المجتمع بالتضحية بأخلاق الفرد بطبيعة الحال .

ومن ثم فقد عبر شفيتسر بإخلاص في دعوته : علينا أن نخدم الدولة دون أن نسلم أنفسنا لها أو نجعل لها الوصاية في شئون الأخلاق ، إنه ينبغي أن يقاوم الفرد لا ليحول دون استهلاكه أو فنائه تماما في أخلاق الجماعة فحسب بل أن ترد أخلاق الجماعة إلى الفرد وأن تخضع الدولة لما اصطلحت عليه الإنسانية من قيم أخلاقية .

هذه دعوة خالصة إلى أن تسود قيم الأخلاق حكم التاريخ حيث لم يعد بعد انتشار الأفكار الديمقراطية وجود لـ « قيصر وزوجته فوق مستوى الشبهات » ، وحيث تبينت الإنسانية بعد حربين عالميتين النتائج الخطيرة والكوارث الفادحة إن في الداخل أو في الخارج اللازمة عن استثناء الدولة بأخلاق — أو بالأحرى

---

١ — المرجع السابق ص ٣٥٩

٢ — من أمثلة استغراق الدولة بلا أخلاقيتها أخلاق مواطنيها : الطيار الذي كلف بإلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما وقد عانى بعدها من تأنيب الضمير إلى درجة أدت به إلى «الشيزوفرانيا» : حالة من اللامبالاة وانهيار جميع القيم في تصوره ، ثم الضباط الأمريكيون الذين كلفوا بمحو قرى فيتنامية من الوجود وقتل جميع نسائها وأطفالها وقد انتهى بهم الأمر إما إلى السادية أو إلى الشيزوفرانيا « انفصام الشخصية » ، وقد أحدث ذلك كله ردود فعل عنيفة في المجتمع الأمريكي خاصة والمجتمعات الغربية خاصة تمثلت في مذاهب الرفض وجماعات الهيبية .

بلا أخلاق ــ غير التصورات الخلقية المتعارف عليها بين الناس .

وإن كانت هذه دعوة خالصة إلى المؤرخين أن يتحرروا من الأوهام اللازمة عن استبعاد الأخلاق عن مجال التأريخ بعد أن تبين إخفاق مبدأ الفصل بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد وأن لا يجدوا في أنفسهم حرجا في أن يخضعوا شخصيات التاريخ لما يخضع له سائر البشر من قوانين أخلاقية ، فإن عليهم إذ يرتدون زي القضاة في محكمة العالم الزمانية أن يلتزموا كما يلتزم القضاة ببعض القواعد :

* الموضوعية في الحكم : فلا ينحاز المؤرخ ولا يتعصب ولا يمالىء ولا يتحامل لسبب ديني أو قومي أو أيديولوجي أو حزبي وإنما عليه أن يستبعد في أحكامه الأهواء والميول .

* موضوعية الزمان والمكان : اذ ليس من حقنا إن نضفي تصوراتنا وعاداتنا الاجتماعية النسبية على الماضي ، إذ من حق الماضين علينا أن ننقل أفكارهم وتصوراتهم كما فهموها هم لا كما نفهمها نحن ، بل من حقهم أن نتفهم دوافع أفعالهم ، أما تسخير الماضي من أجل أوضاع سياسية قائمة فذلك عبث بالتاريخ وتلاعب به وفقا لتقلبات السياسة ، حتى إذا تغيرت الأوضاع ــ والدوام لله وحده ــ أعيدت كتابة التاريخ من جديد ، هذا موقف السفسطة : القول بنسبية الحقيقة ولا بد أن يلزم عنه ما يلزم عن السفسطة من شك في الرواية وانعدام الثقة في الكتابة التاريخية .

أما تطبيق الأحكام الأخلاقية على شخصيات التاريخ فلا يقصد به أن يصبح التاريخ « عصريا » أو قياس الماضي وفقا للعادات الاجتماعية المتغيرة النسبية ، وإنما وفقا للأخلاق التي اصطلحت الإنسانية على اعتبارها مطلقة يخضع لها الإنسان في كل زمان ومكان .

معيار حكم المؤرخ ما هو أدوم أثرا وأرفع ذكرا إذ لا تستوي إشاعة الدمار ونشر الفساد وسفك الدماء مع التسامي بالحياة الروحية والفكرية أو التقدم

الحضاري ، ولا يستوي الظلم والطغيان والتسلط مع العدل والتسامح ورعاية حقوق المواطنين «فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض» وليس في ذلك تبعية التاريخ للأخلاق أو الدين وإنما ذلك من صميم التاريخ : التقييم وفقا لما هو أعمق أثرا وأسمى فكرا وأبقى ذكرا وليس ذلك على التحقيق للأسماء الرنانة أو الأفعال المدوية دويّ الطبل الأجوف الخالية من كل إبداع وإنما لكل من أسهم لوطنه وللإنسانية بفكر أو بعمل يثري الروح أو الفكر أو يقدم الرفاهية للناس .

حينئذ وحينئذ فقط يستقيم في الأذهان تصورنا لمفهوم العبارة التي نرددها كثيرا : حكم التاريخ .

الجزء الثاني

فلسفة التاريخ

التاريخ تعلم الفلسفة بطريق الأمثلة

شيشرون

مدخل . .

يرجع أول استعمال للفظ فلسفة التاريخ إلى فولتير ، وإن كان ذلك لا يعني أنها قد ابتدأت به وإنما ترجع إلى ابن خلدون على ما سيأتي بيانه ، وقد قصد فولتير بهذا المصطلح دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف أي دراسة عقلية ناقدة ترفض الخرافات وتنقح التاريخ من الأساطير والمبالغات ، وهو في ذلك يهدف كل رواية غير مقبولة لدى العقل أو محتملة الشك .

تعد نقطة الانطلاق في فلسفة التاريخ لدى فولتير من استنكاره أن تصبح دراسة التاريخ أكواما مترامية من المعارك الحربية أو المعاهدات السياسية دون معنى مفهوم أو حكمة بادية وهو إذ أراد تنقيح الدراسة التاريخية بما يمكن تسميته بالتاريخ النقدي فقد قصد أيضا إلى تعديل طبيعة الدراسة التاريخية من التاريخ السياسي والعسكري إلى فلسفة الحضارة . مهمة التاريخ النقدي أن يحرر الفكر الإنساني من العبودية والخرافة والغباء من أجل نشر الحرية والتنوير والعقل ، ومهمة فلسفة الحضارة أن تتسع دراسة التاريخ لما هو أهم من أخبار المعارك وسير الملوك وحواديث البلاط ، أن يتتبع سير العقل البشري ممثلا في شتى مظاهر النشاط الإنساني .

أما نقطة الانطلاق في فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون ففي التمييز بين الظاهر والباطن في التاريخ : في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى ، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق .

وتتضمن عبارة ابن خلدون جانبين :

* أن فلسفة التاريخ تتجاوز السرد والحشد للأخبار دون ربط بينها .

* أن فلسفة التاريخ تهدف إلى التعليل .

يمكن إذن أن تتحدد مقولات فلسفة التاريخ على النحو الآتي :

أولا : الكلية : تبدو حوادث التاريخ أمام نظر الفيلسوف أشتاتا لا رابط بينها وأكواما تتراكم بعضها إثر بعض ، إنه يرفض أن يكون التاريخ عماء — أو بالأحرى فوضى من المصادفات العمياء ، كوارث تتلاحق بعضها في إثر بعض تتخللها ومضات قصيرة من السعادة ، إنه يرفض أن يكون مسار التاريخ على حد تعبير ماكس ڤيبر كشارع مهده الشيطان بحطام من القيم (١) ، يطلب الفيلسوف الوحدة العضوية بين هذه الأجزاء ، ومن ثم فإن نقطة البدء في فلسفة التاريخ تكامل بين الأجزاء وترابط بين الوقائع ويتشكل من ذلك كله ما يسمى بالتاريخ العالمي الذي يصبح مادة الفيلسوف .

ففلسفة التاريخ لا تقف عند عصر معين ولا تكتفي بمجتمع خاص وإنما تضم العالم كله في إطار واحد من الماضي السحيق حتى اللحظة التي يدون فيها الفيلسوف نظريته ، بل قد لا يقتنع بذلك إنما يمتد تفسيره إلى المستقبل بذلك يشعر فيلسوف التاريخ أنه قد أوجد الوحدة بين الأشتات والنظام في العماء والمعنى فيما يبدو غير مفهوم ، يتجاوز المؤرخ إذن في فلسفة التاريخ الوقائع الجزئية إلى التاريخ العالمي universal history .

ثانيا : العلية : يلجأ المؤرخ في التاريخ العادي إلى التعليل ولكنه يتقيد دائما في استنباطه للأسباب بواقعة جزئية ملتزما بأطر التاريخ أو مقولاته من فردية وزمان ومكان ، أما فيلسوف التاريخ فيختزل العلل الجزئية للحوادث الفردية إلى علة واحدة أو علتين على أكثر تقدير ، يفسر في ضوئها التاريخ العالمي ، وهذا يقتضي منه بطبيعة الحال إعادة تشكيل وقائع التاريخ ليقدم منها صورة عقلية .

1 — Karl Jaspers : The origin & goal of history p. 271

تختلف إذن مقولات فلسفة التاريخ عن مقولات التاريخ اختلافا جوهريا فلقد استبدلت الكلية بالفردية وتجاوزت فلسفة التاريخ مقولتي الزمان والمكان إلى ما وراء الزمان والمكان ، وحلت الوحدة محل الكثرة .

يلزم عن هذا الاختلاف الجوهري بين مقولات كل أن تختلف طبيعة الدراسة في فلسفة التاريخ عن طبيعة التاريخ ومن ثم أن يستنكر المؤرخون فلسفة التاريخ وأن يرفضوها بل أن يوجهوا الانتقادات إليها ، ومن الطبيعي أن توجه الانتقادات إلى مقولتي فلسفة التاريخ : التاريخ العالمي — وواحدية العلة بل إلى طبيعة هذا العلم .

أما انتقادهم للتاريخ العالمي كمادة لفلسفة التاريخ فقد وصف لانجلوا فلاسفة التاريخ بأنهم يقيمون أبنية ضخمة لا تمكن المادة التاريخية من تحقيقها ومثلهم كمثل من يريد تشييد برج إيفل بأحجار قليلة (١) .

ويقول كروتشه : نحن لا نعرف إلا ما هو جزئي وما هو محدود ونرفض ما لا نستطيع أن نملكه ، ولا نملكه لأننا لا نستطيع أن نحدده ، وإذا كان أعظم القواد وليكن نابليون لم يستطع أن يحدد مصير معركة ما في بدايتها فكيف يمكن أن نحدد مسار التاريخ العام للإنسانية : ماضيها ومستقبلها .

إنهم يريدون أن يطلعوا على تاريخ العالم وسر مساره في صفحات ، وكيف يتأتى لجهد فرد واحد أن يعرف تاريخ العالم ، ما أشبه فلاسفة التاريخ بفلاسفة السياسة من واضعي اليوتوبيات ، إنهم يتصورون نموذجا مثاليا صالحا لجميع الشعوب في كل العصور ، كذلك فلاسفة التاريخ في تأريخهم العالمي يضعون تاريخا لكل المجتمعات في كل الأزمان ، إن فلسفة التاريخ مزيج من التصور والخيال وإن فلاسفة التاريخ يطلبون كشف النقاب عن التصميم الذي يقوم

---

١ — لانجلوا وسينيوبوس وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي : النقد التاريخي (المدخل إلى الدراسات التاريخية) ص ٦٥ .

عليه تاريخ العالم من البداية إلى النهاية (١) .

أما تشارلز أومان فيصف فلاسفة التاريخ بأنهم أعداء التاريخ اللاجئون إلى التعميم ليستروا وجههم الفاضح بتفصيلات الوقائع التاريخية ثم هم يقيمون تركيبا فلسفيا مسبقا يلتمسونه من خصائص العصور الماضية حسبما يتخيلونه ، إنهم يستخلصون من سلسلة من الوقائع المضطربة المتباعدة شيئا منطقيا موحدا مدعين للتاريخ غاية سموها التقدم أو التطور أو العصر المشرق ولكي يدعمون تصوراتهم يتلمسون من سجلات الماضي أدلة تلائم حججهم ، أما ما لا يتفق مع تصوراتهم فإنهم يتجاهلونه أو يعلنون عدم جدواه (٢) .

وأما انتقادهم للتعليل في فلسفة التاريخ فذو شقين :

الأول : تمييزهم بين التعليل التاريخي والتعليل في فلسفة التاريخ ، أما الأول فتجريبي بعدي أي أن المؤرخ يستخلص الأسباب بعد دراسة منهجية تفصيلية للواقعة التاريخية موضوع دراسته ، وأما الثاني فتأملي قبلي ، يقول كروتشه : إن فلسفة التاريخ تأليف وتركيب أكثر منها تسجيل وتقرير ، إنهم إذ يضعون تاريخا لكل الأمم والحضارات تحدوهم عادة فكرة مسبقة لحل مشكلة كارثة معاصرة لزمن الفيلسوف ثم يسخّر التاريخ كله ماضيه وحاضره بل ومستقبله من أجل تأييد فرضه الذي وضعه لحل هذه المشكلة ؛ أراد سان أوغسطين سيطرة الكنيسة على الدولة فكانت فكرته عن مدينة الله ومدينة الأرض ثم سخر الحضارات القديمة كلها لتوائم هاتين المدينتين ، وسخر هيجل التاريخ كله من أجل فكرة ميتافيزيقية سيطرت عليه هي تعبير الروح عن حريتها في مسار التاريخ ، وتحامل ماركس على الرأسمالية في بعض البلدان الأوربية في

1 — B. Croce : transl. by Dougals Ainslie : History : its theory & practice pp. 140-153.

2 — Charles Oman : On the writing of history pp. 84-85.

عصره فسخر تفسيره الاقتصادي للتاريخ من أجل تأكيد فكرته .

الثاني: وجدانية العلة: فالتعليل في التاريخ تكثر بتكثر الحوادث وتعددها بل قد يثبت المؤرخ للحادثة الواحدة مجموعة من الأسباب أو العلل ، أما فلاسفة التاريخ فليست مادتهم وقائع ملموسة ، إنهم خلفوا الوقائع وراءهم ظهريا وأقاموا ادعاء مسبقا اعتبروه علة مختزلين سائر العلل ، ولما كانت علة واحدة لا تصلح لتفسير جميع وقائع التاريخ فإن هؤلاء الفلاسفة يحاولون سد الثغرات : ثغرة تتعلق بعصر ما قبل التاريخ يسدها نظر الجهلة به بفرض تعسفي ، وثغرة تتصل بالمستقبل ، ولما كان التاريخ لا يتعلق بالمستقبل فإنه يسدها بتنبؤات فجاء تأويل سان أوغسطين الديني للتاريخ متضمنا الواقع من بداية الخلق إلى يوم القيامة كذلك فسر ماركس المجتمعات البدائية في الماضي السحيق بنفس العلة التي تنبأ بها بالفردوس الأرضي ممثلا في المجتمع اللاطبقي في المستقبل .

التاريخ دراسة الماضي والماضي يتوقف عند اللحظة الأولى للحاضر ولكن فلاسفة التاريخ قد تجاوزوا نطاقه إلى المستقبل ، بل جعلوا المستقبل هدفه ومن ثم ألغوا واقعية التاريخ واستبدلوا بها جانبا شاعريا ميتافيزيقيا : الروح التي تعبر عن وعيها بذاتها — المجتمع اللاطبقي — تماما كما هو وارد في الملاحم والأساطير من انتصار الخير على الشر أو النور على الظلام (١) .

أما الانتقاد الموجه إلى طبيعة هذا العلم فيقول كروتشه : إن فلسفة التاريخ بحث عن المطلق اللامحدود فيما هو محصور محدود ، إن فلاسفة التاريخ يلتمسون اللانهائية في المتناهي و « المفارق » في الواقعي إذ يلتمسون العالمية والشمول فيما هو محصور مقصور ؛ إن طبيعة التاريخ كالبناء تتركب من وقائع كالأحجار وتتصل بأسمنت من الأسباب الجزئية ، فإن ارتبط بالفلسفة فقد ألغى ذاته وذلك لاختلاف طبيعة كل منهما ، للفلسفة الفكر والواقع للتاريخ تماما كما تلغي طبيعة

1 — Croce : History : its theory & practice p. 80.

الدين إن اتصلت بالفلسفة .

وفي فلسفة التاريخ تناقض : إنهم يدعون مبدأ مفارقا يتجاوز الزمان والمكان ويحلق متجاوزا الوقائع ثم هم يدعون أن هذا المبدأ المفارق كامن في صميم وقائع التاريخ ، تلتمس المبادىء الترنسندنتالية المفارقة في الفكر المجرد ولكن فلاسفة التاريخ يلتمسونها في الوقائع الملموسة والأحداث المحسوسة في التاريخ ، ومن ثم فإن زواج الفلسفة من التاريخ مكتوب عليه الإخفاق ولن ينجب إلا الشك واللاأدرية لخلو أفكاره من كل مضمون .

إننا لا نعترض على الفلسفة كمنهج ولكنا نعترض عليها كميتافيزيقيا ، الفلسفة كمنهج مضمونها من وقائع التاريخ ذاته لا من موضوعات الفلسفة التقليدية ، تستعين هذه الوقائع بالفلسفة استعانتها بعلوم أخرى كالسياسة والأخلاق والدين للربط بين جزئياتها ، حتى لا تفقد الوقائع وحدتها ؛ أما أن تتوارى الوقائع التاريخية وتختفي لتستبدل بها أفكار ميتافيزيقية مجردة لفكرة حرية الروح في التاريخ فهذا ما يجعل التاريخ خواء من كل مضمون تاريخي وبذلك يلغي وجوده.

إن هذه الانتقادات على وجاهتها إنما تعني شيئا واحدا هو تعذر أن تندرج فلسفة التاريخ ضمن موضوع علم التاريخ وصعوبة اعتراف المؤرخين بها ولكنها لن تعني على الإطلاق أن فلسفة التاريخ غير ذات موضوع أو أن دراسة التاريخ يمكن أن تغني عنها لأن لهذه مجالات لا يتعلق بها التاريخ بل هو قاصر عنها ، وقصور التاريخ راجع إلى عيوب في طبيعة الدراسة فيه ، فهو من جهة يغرق الباحث في وقائع وحوادث لا حصر لها حتى يكاد على حد تعبير فولتير لا يصبح بعدها بأكثر حكمة مما كان قبلها ، ومن جهة أخرى يشد الباحث إلى الماضي شدا حتى يصبح على حد تعبير ديكارت لشدة ألفته به غريبا عن الحاضر كما ينتهي الأمر بكثير الأسفار إلى أن يصبح غريبا عن وطنه ، والتاريخ فضلا

---

2 — Ibid : pp. 51-83. عقد كروتشه فصلين لنقد التاريخ العالمي وفلسفة التاريخ

عن ذلك يجعل من الإنسان كائنا ينوء تحت عبء الماضي بينما الحالة الإبداعية لفكر الإنسان إن أفادت من حصيلة الماضي فهي على حد تعبير نيتشه لا بد أن تنفصل عنه إذ الحالة التاريخية متعارضة بطبيعتها مع اللحظة الابتكارية ، هذه تشد إلى الماضي إلى الوراء بينما الأخيرة خطوة إلى المجهول إلى الأمام .

وفلسفة التاريخ تعوض في التاريخ كل هذا القصور ، إنها تجعل لوقائعه المتراكمة المتتالية معنى ومغزى ، وهي إذ تبدأ كما لاحظ كروتشه من مشكلة قائمة في الحاضر فإنها تقيم الإنسان دائما فيه وتربطه به ومن ثم لا يغوص في أعماق الماضي السحيق غوصا يجعله غريبا عن حاضره ، وهي إذ تخالف التاريخ في تطلعها الدائم إلى المستقبل فإنها لا تجعل الإنسان ينوء تحت عبء الماضي ومن ثم فهو محض ضد ما أسماه نيتشه « داء التاريخ » أي آفة العقل حين يغريه الماضي بالولاء له ، فما أسماه المؤرخون جهل فلاسفة التاريخ بالوقائع التاريخية المفصلة أو هزال مادتهم التاريخية التي يقيمون عليها نظرياتهم ليس في الواقع إلا تحررا من هؤلاء الفلاسفة من أن يسقطوا ضحية « داء التاريخ » .

وفلسفة التاريخ لا تعوض قصور التاريخ فحسب بل إنها تعوض قصور الفلسفة أيضا ، تعاني الفلسفة من قلق دائم مصدره اشتياق الفيلسوف إلى الوصول إلى الحقيقة فهو دائب البحث عنها ، ولكنه في خشية أن يضل السبيل إليها إذ يحلق في عالم المجردات ، وهذه لفرط تجريدها تفلت دائما من الإنسان فلا يستطيع الإمساك بها ومن ثم فإن فيلسوف التاريخ يلتمس مادته من واقعية التاريخ. يشد التاريخ الفلسفة إذن حتى لا تحلق بعيدا في غير عالمنا وترتفع الفلسفة بالتاريخ حتى لا يغوص في وحل الماضي ودمائه ، يلتمس التاريخ من الفلسفة الحكمة والمغزى وتلتمس الفلسفة من التاريخ الواقعية ، كلاهما يكمل في الآخر قصورا ومن ثم كان الزواج بينهما قائما رغم معارضة الأهل من فلاسفة ومؤرخين ! !

ولم تنشأ فلسفة التاريخ لأنها تعوض قصور كل من الفلسفة والتاريخ فحسب وإنما ينشأ العلم عادة لأنه يلبي للإنسان احتياجات فكرية ، وكلما انتاب الإنسان

في حاضره جزع على مصيره في المستقبل لجأ إلى الماضي يستوحيه ، إن عهود النكبات في التاريخ الإنساني كما لاحظ نيقولا بردائيف كانت دائما حافزة إلى التفكير في الماضي وفي المصير ومثيرة للاهتمام بتفسير التاريخ وتعليله (١) ، حاول سان أوغسطين أن يفسر التاريخ حين عاصر تداعي العالم القديم وسقوط روما ، وبلغت الحضارة الإسلامية مرحلة تدهورها فألهم ذلك ابن خلدون إلى أن يضع أول نظرية في فلسفة التاريخ(٢) ، وحينما وطأت أقدام نابليون الأراضي الألمانية أمام نظر هيجل صدرت عبارته الشهيرة : إن بومة مينرفا لا تحلق إلا عند الغسق (٣) فكانت نظريته في التاريخ ، وجزع كل من شبنجلر وتويني على مصير الحضارة الغربية بعد الحرب العالمية الأولى فكان مذهباهما في فلسفة التاريخ في أعصب الفترات ، إذن يطلعنا التاريخ على إمكان أن تصدر أسمى الفلسفات ، وليس التاريخ العادي هو الذي نعنيه وإنما فلسفة التاريخ ، لأنه لكي يصل التاريخ في الإنسان إلى مرتبة الوعي لا بد من :

* حالة انحلال أو تدهور حتى تثير في المفكر القلق على المصير .

* قلق على المستقبل يدفع إلى التفكير في الماضي ، أما التاريخ العادي فإنه يستبعد المستقبل تماما لأن الدراسة فيه تتعلق عند الماضي الذي ينتهي عند أول اللحظة الحاضرة بينما يرتبط المستقبل بالماضي عن طريق الحاضر ارتباطا عضويا في فلسفة التاريخ ، إذ الحاضر حصيلة الماضي فالتاريخ الماضي هو الذي جعلنا على ما نحن عليه في الحاضر ، إن الصورة التي نرسمها عن التاريخ تشكل عاملا في اختيارنا والوسيلة التي نفكر بها عن التاريخ تحدد إمكانياتنا ، هذا عن صلة الحاضر بالماضي أما صلتهما معا بالمستقبل فإنه لا يمكن للتاريخ أن يصل إلى مرتبة الوعي الفلسفي دون

---

١ – قسطنطين زريق : نحن والتاريخ ص ٢٠ .
٢ – لم نعتبر سان أوغسطين واضع أسس فلسفة التاريخ لأن نظريته لاهوتية وليست فلسفية .
٣ – بومة مينرفا رمز الحكمة أي أن أحكم الأقوال لا يصدر إلا في أحلك الأوقات .

وعي بالمستقبل ، وهذا بدوره يثيره الجزع على المصير ، ولا شيء من ذلك إلا في فلسفة التاريخ .

* ألا تكون المادة التاريخية مشتتة مجزأة كما هو الحال في موضوع علم التاريخ وإنما أن يقدم تاريخ الإنسانية ككل فيما يسمى بالتاريخ العالمي ليكون موحدا هادفا تنطوي أحداثه على معنى ومغزى وكلما كان التاريخ العالمي أكثر شمولا كان فهمنا للحظتنا الحاضرة أشد عمقا ، يقول كارل ياسبرز : يحتاج عصرنا إلى تاريخ الإنسانية بأكمله ليزودنا بمعايير يمكن أن نفهم بها معنى ما هو حادث في عصرنا (١) . . . إنه في أزمة الوعي يساعدنا تأمل التاريخ على أن نفهم أنفسنا وموقفنا : إما إلى العدم — وإما إلى انتفاضة .

لن يضر فلسفة التاريخ إذن سخط المؤرخين عليها (٢) ولن تغني دراساتهم عنها أو تكون بديلا لها وستظل اللحظات الحرجة في التاريخ ملهمة دائما لنشأة نظريات في فلسفة التاريخ .

* * *

الفصول القادمة عرض النظريات في فلسفة التاريخ وقد أدرجتها في بابين :

الباب الأول : إجابة عن السؤال : ما الذي يحدد مسار التاريخ ؟ رأي كل من ابن خلدون وڤيكو أن مسار التاريخ كعجلة دائرة تخضع للحتمية إذ تتعاقب الحضارات على الدول تعاقبا دوريا بين نشأة وازدهار وانحطاط ، ورأي رجال الدين في التاريخ

---

1 — Karl Jaspers : The origin & goal of history p. 232 (p. 271)
وراجع أيضاً المقدمة الرائعة للكتاب .

٢ — من مظاهر هذا السخط وعدم الاعتراف أن فلسفة التاريخ لا تدرس في أقسام التاريخ بالجامعات العربية على الأقل .

مظهر العناية الإلهية وتعبيرا عن تخطيط إلهي محكم بينما عارض مفكرو عصر التنوير ذلك إذ لم يروا في التاريخ إلا أثر الفعل الإنساني وتحمسوا لعصرهم فجعلوا مسار التاريخ قدما إلى الإمام وهذه هي نظرية التقدم ، ثم جاءت نظرية كانت في التاريخ العالمي مزيجا من التخطيط الإلهي والفعل الإنساني : ظاهره أفعال الإنسان العشوائية وباطنه تدبير محكم وتخطيط مرسوم . في الباب الثاني نظريات متكاملة في فلسفة التاريخ ، وتعقيد تاريخ الإنسان جعل كل فيلسوف يتناوله من بعد معين ، جاء مذهب هيجل بعدا ميتافيزيقيا اتساقا مع سائر فلسفته ، وجاء تفسير ماركس وإنجلز بعدا اقتصاديا لسائر آرائهما في الفلسفة المادية ، ونظر شبنجلر إلى التاريخ الإنساني نظرته إلى كائن عضوي فجاءت نظريته ذات بعد بيولوجي ، وأخيرا قدم توينبي دراسة عميقة خصبة لجميع الحضارات التي تناوبت على تاريخ الإنسانية فجاء تفسيره حضاريا ذا طابع ديني .

ليست هذه دراسة لجميع نظريات فلسفة التاريخ ولكني حسبما رأيت قد اخترت أكثرها أهمية وأبرزها تحديدا لمعالم فلسفة التاريخ .

الباب الأول

نظريات تاريخية فلسفية

الفصل الاول

نظرية التعاقب الدوري للحضارات

١ ــ ابن خلدون (١)

٧٣٢هـ ــ ١٣٣٢م ــ ٨٠٨هـ ــ ١٤٠٦م

« وتلك الأيام تداولها بين الناس »

آل عمران : ١٤٠

ــ ١ ــ

ابن خلدون من بين المفكرين الذين لم يقدرهم المعاصرون له واللاحقون عليه ثم شغف به أيما شغف المتأخرون والمحدثون ، ويفسر إهمال السابقين له بأنه نشأ إبان انحلال الدولة الإسلامية فكان حاله كحال الدولة إبان تدهورها وكما وصف من يحاول النهوض بها بمثابة الوهج الذي يحدث قبل انطفاء الشمعة ، غير أن لإعراض السابقين سببا آخر نرجىء ذكره إلى ختام نظريته ، أما تقدير المحدثين له فهذه بعض الآراء فيه : يقول نيكلسون : لم يسبقه أحد إلى اكتشاف الأسباب الخفية للوقائع أو إلى عرض الأسباب الخلقية والروحية التي تكمن خلف سطح الوقائع أو إلى اكتشاف قوانين التقدم والدهور (٢) .

١ ــ ولد عبد الرحمن أبوزيد ولي الدين بن خلدون بتونس ويرجع أصل أسرته إلى حضرموت ، كان لأسرته قدم راسخة في العلم والسياسة ، يقول عنها ابن حيان : بيت ابن خلدون في أشبيلية نهاية

←

2 — Nickolson (Reynold) : A Literary history of the Arabs p. 435

وكتب عنه توينبي : إنه لم يستلهم أحدا من السابقين ولا يدانيه أحد من معاصريه بل لم يثر قبس الإلهام لدى تابعيه مع أنه في مقدمته للتاريخ العالمي قد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ تعد بلا شك أعظم عمل من نوعه (١) .

وقال عنه جورج سارتون : لم يكن أعظم مؤرخي العصور الوسطى شامخا كعملاق بين قبيلة من الأقزام فحسب بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ سابقا مكيافلي وبودان وڤيكو وكونت وكورنو (٢) .

ووصفه روبرت(٣) فلنت في كتابه الضخم «تاريخ فلسفة التاريخ» : إنه لا العالم الكلاسيكي ولا المسيحي الوسيط قد أنجب مثيلا له في فلسفة التاريخ ، هناك من يتفوقون عليه كمؤرخ حتى بين المؤلفين العرب ، أما كباحث نظري في التاريخ فليس له مثيل في أي عصر أو قطر حتى ظهر فيكو بعده بأكثر من ثلاثة

←

في النباهة ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة علمية ، درس العلوم الدينية واللغوية والفلسفية والطبيعية والرياضية ، وكانت تونس آنذاك مركزاً لعلماء شمال افريقية ، تولى وظائف حكومية فترة ٢٥ سنة بدول شمال افريقية من ٧٥١–٧٧٦ هـ وكانت فترة اضطراب سياسي وقد نسبت اليه الانتهازية في تصرفاته السياسية مما أدى الى سجنه ، رحل إلى الأندلس عام ٧٦٤ هـ وقضى بها عامين يشهد غروب شمس الاسلام بها ، عاد إلى الغرب وقضى بها عشر سنوات ووصل إلى مركز الحجابة لأحد أمرائها ، تفرغ للقرآن والتدريس بعد أن أصبح موضع ريبة كل امراء الشمال الأفريقي وقد دون مؤلفه الشهير : العبر في قلعة ابن سلامة التي سجن بها من عام ٧٧٦–٧٨٠ ثم كتب المقدمة في خمسة شهور من عام ٧٨٠ هـ ، رحل إلى مصر عام ٧٨٤ هـ فسبقته شهرته إليها فأحاط به الطلبة وتولى منصب قاضي قضاة المالكية ، فجع في أسرته حين غرقت بهم السفينة أثناء سفرها إلى مصر للحاق به ، تآمر المتنافسون عليه مما زهده في منصب قاضي القضاة ، أدى فريضة الحج عام ٧٨٩ هـ وزار بيت المقدس عام ٨٠١ وقابل تيمورلنك عام ٨٠٣ ، نقح مقدمته وكتابه في التاريخ بعد زيارته لمصر وأهدى نسخة الى السلطان برقوق ، كان لأسفاره ومغامراته السياسية واتصاله بكثير من الملوك من ملوك النصارى بالأندلس إلى ملك التتار بالشام فضل في تكوين فلسفته التاريخية ، توفي في ٢٩ رمضان عام ٨٠٨ هـ الموافق ١٦ مارس عام ١٤٠٦ م .

1 — Toynbee (Arnold) : A study of history Vol. III p.

2 — Sarton (George) : Introduction to the history of science Vol. IV p. 115.

3 — Flint (Robert) : History of the philosophy of history p. 315.

قرون ، لم يكن أفلاطون أو أرسطو أو سان أوغسطين أندادا له ولا يستحق غيرهم أن يذكر إلى جانبه ، إنه يثير الإعجاب بأصالته وفطنته ، بعمقه وشموله لقد كان فريدا ووحيدا بين معاصريه في فلسفة التاريخ كما كان دانتي في الشعر وروجر بيكون في العلم ، لقد جمع مؤرخو العرب المادةالتاريخية ولكنه وحده الذي استخدمها .

ومع هذا التقدير لمقدمته فإنه لم يختلف الباحثون كما اختلفوا بصددها ، هل يعد ابن خلدون بهذه المقدمة منشيء علم الاجتماع أم مؤسس فلسفة التاريخ ؟ هل هي نظرية في فلسفة السياسة أم في التفسير الجغرافي للظواهر الاجتماعية ؟ أم أنه قد أسس بهذه المقدمة فلسفة الحضارة ؟

ويرجع تنازع هذه المدارس الفكرية حول تصنيف مقدمته ، أنه كان متعدد الجوانب ، فلم يكون منحازا إلى واحدة منها بالذات بينما درجت المدارس الفكرية على المذاهب الواحدية ، إنه لم يفسر الظواهر الاجتماعية أو الوقائع التاريخية في ضوء نظرية معينة دون غيرها بل غير التفسيرات الاقتصادية إلى جانب التأويلات السيكولوجية فضلا عن التفسير الجغرافي .

يلزم عن ذلك أن إدراج مقدمته في فلسفة التاريخ لا بد أن تجد معارضين من سائر الآراء ، وقد استند الدكتور علي عبد الواحد وافي الذي يعده مؤسس علم الاجتماع في إنكاره إدراج المقدمة ضمن فلسفةالتاريخإلىأن من بحثوا في هذا الفرع قد تأثروا بنظريات فلسفية وآراء مسبقة حاولوا أن يخضعوا حقائق التاريخ لهذه النظريات بينما بحوث ابن خلدون نتاج الملاحظة واستقراء الحوادث (١) .

والرد على ذلك أنه لما كانت فلسفة التاريخ مزيجا من الفلسفة والتاريخ وكان منهج الفلسفة نظرياً جدلياً بينما منهج التاريخ استقرائي استردادي كان من

---

١ – د. علي عبد الواحد وافي . تحقيق المقدمة جـ ١ ص ٢٦٠

الطبيعي أن يتفاوت فلاسفة التاريخ قربا أو بعدا من أحد الطرفين دون الآخر ، وأبحاث ابن خلدون قد اقتربت من التاريخ ومن ثم كانت السمة الواقعية الاستقرائية وابتعد عن الفلسفة بمفهومها التقليدي فلم تخضع آراؤه لمذهب فلسفي معين .

إن واقعية آرائه لا تعني خلوها من الفكر الفلسفي أو تعذر استخلاص آراء بل نظريات فلسفية منها ، وفي نظريات فلسفة التاريخ التي تقترب من التاريخ كثيرا ما تكون الآراء الفلسفية بعدية وليست مسبقة وفقا للمنهج الاستقرائي ، ولكن الحتمية التاريخية واضحة في آرائه وفي الآيات القرآنية التي يختم بها فصوله مثل « سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا » كذلك التعاقب الدوري يعد أهم معالم عرضه لتطور الحضارات .

نتعرض في هذه الدراسة لجوانب ثلاثة عن ابن خلدون :

الأول : مدى وعيه بتأسيس هذا العلم وتمايزه عن العلوم المجاورة له .

الثاني : منهجه في فلسفة التاريخ .

الثالث : عرض موجز لمذهبه .

كان ابن خلدون على وعي باختلاف هذا العلم عن التاريخ ، الذي لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى ، لقد تجاوز هذه النظرة إلى باطن الأحداث ليستشف حقيقتها ويكشف عن أسبابها والقوانين التي تحكمها : وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، ولكن ما الذي دفعه إلى أن يتجاوز التاريخ إلى علم جديد ؟ أشار ابن خلدون إلى كثرة أغلاط المؤرخين وعدد أسباب ذلك كالتحيز

إذا ذهب الملك من أمة فلا بد من عودته إلى أمة أخرى وأمثلة على ذلك من أقوام عاد وثمود والفرس واليونان الرومان والإسلام .

وسرعة التصديق والجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات أو الجهل بطبائع الأحوال في العمران ، ومن ثم فإنه لكشف هذه الأغلاط لا بد من الإلمام بطبائع الأحوال دون حاجة إلى إضاعة الوقت في استخدام المنهج التاريخي من نقد النص والمصدر .

كذلك كان ابن خلدون على وعي بأن علمه لا يتدرج ضمن الفلسفة بمفهومها التقليدي، فليس هو من السياسة المدنية التي هي تدبير المدنية بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، فليس علمه إذن معياريا كفلسفة السياسة – بحث فيما يجب . ولكنه واقعي ، وهو لن يتناول أحوال الدول في سكونها أو استاتيكيتها وإنما في ديمومتها وديناميكيتها .

أخذ ابن خلدون من الفلسفة نظرتها العقلية التعميمية ومن التاريخ واقعيته والاسترادادية في منهجه ليكون منهما علما واحدا يجذب فيه التاريخ الفلسفة إلى عالم الوقائع حتى لا تحلق في سماء اليوتوبيات ، وتعمق فيه الفلسفة من التاريخ حتى لا يصبح مجرد روايات وسرد أخبار .

وإذا كانت آراء ابن خلدون يمكن أن تدرج في فلسفة التاريخ فهي لا بد خاضعة لمقولاتها :

١ – الكلية : ونعني بها أن تكون المقدمات متعلقة بالتاريخ العالمي ثم أن تكون النتائج كلية ، أما ما يتعلق بمقدماته أو مادته فلابن خلدون حصيلة واسعة من المعلومات عن أخبار العرب مشرقهم ومعربهم وعن الإمبراطوريات القديمة، حقيقة إن الأمثلة التي يذكرها في الغالب مستقاة من شعوب المغرب والأندلس ، الأمر الذي جعل بعض الباحثين يعدونه قد وقع في خطأ منهجي حين لم يستقريء الظواهر إلا عند أمم معينة وفي عصور خاصة، أو أن بحثه طوبوغرافي مقصور على مجتمع معين ولم يتعد العرب والبربر في شمال إفريقية في عصره (١) .

---

١ – دكتور عبد الرحمن بدوي : مهرجان ابن خلدون مقالة بعنوان « ابن خلدون وأرسطو » ص ١٦١–١٦٢ .

ولكن ذلك لا ينفي اعتبار نظريته في فلسفة التاريخ للاعتبارين الآتيين :

أ ــ وحدة الطبيعة الإنسانية وحدة تكمن خلف اختلاف الشعوب وتمايز ألوانها وعوايدها ومن ثم فإن النتائج الكلية المستخلصة من مادته المحدودة ، يمكن أن تطبق على غيرها من المجتمعات ، وذلك باستخدام قياس الغائب على الشاهد . على أنه من ناحية أخرى لم يكن غافلا عن أن احوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال .

ب ــ مع أن التاريخ عالمي لدى معظم فلاسفة التاريخ فإن أبحاثهم كانت عادة مركزة على مجتمعات معينة ، بل تكاد تكون معظم نظريات فلاسفة التاريخ الأوربيين مقصورة على الحضارات الغربية (اليونانية الرومانية ثم الحضارة الأوربية الحديثة) .

خلاصة القول أن العبرة في الكلية بالنتائج التي توصل إليها ومدى انطباق قضاياه الكلية التي استخلصها على غير ما درسه من مجتمعات بل مدى انطباق نظريته العامة في التعاقب الدوري (بداوة ثم ازدهاراً ثم تدهوراً) على سائر الحضارات .

٢ ــ التعليل : يقول ابن خلدون : إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض ، وتكاد العناوين التي جعلها عناوين على الفصول تتخذ طابع القضايا الكلية القائمة على التعليل ، وللتعليل في آراء ابن خلدون عدة خصائص أهمها :

* أنه ليس تعليلا جزئيا لحوادث فردية معتبرة زمانا ومكانا كما هو الحال

في التاريخ العادي وإنما يتجاوز التعليل قيود الزمان ليتخذ طابعا عاما قائما على وحدة الطبيعة البشرية ، وهذه أهم خصائص التعليل في فلسفة التاريخ .

* أنه ليس تعليلا ظاهريا برانيا كما هو الحال في العلوم الطبيعية ، ولكنه تعليل باطني جواني كامن خلف أحداث التاريخ الظاهرة بل ليست هذه إلا معلولة لها ،وهو ما أشار إليه ابن خلدون بقوله: وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق .

* أن التعليل عند ابن خلدون أقرب إلى تعليل الأصوليين ، والواقع أنه إذا كان ابن خلدون قد أفاد من طائفة في الفكر الإسلامي فهم الأصوليون ، إنه يستخدم مصطلحاتهم : قياس الغائب على الشاهد ، قياس الأشباه والنظائر ، تعليل المتفق والمختلف ، ما طبقه ابن خلدون على مسار التاريخ يكاد يماثل ما طبقه الأصوليون على قضايا الشرع(١) ، هؤلاء مادتهم ما يتعرض له الناس من أقضية تقتضي أحكاما شرعيه ومادته هو وقائع التاريخ التي تقتضي تعليلات وأحكاما كلية .

* يتخذ التعليل عند ابن خلدون صفة الضرورة ، الأمر الذي جعل نظريته تتصف بالحتمية التاريخية ، إنه يؤكد دائما أن ما حدث هو سنة الله في خلقه ، إنه على سبيل المثال إذا كانت الدولة في دور انحطاطها أو هرمها

---

١ – لا أوافق الدكتور محسن مهدي على ما أورده في رسالة: « فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون » بالانجليزية أنه تابع فلاسفة الإسلام العقليين في التعليل ، فقد كانت سياق آرائه مخالفة تماماً لفلاسفة الإسلام منهجاً وموضوعاً : كان واقعياً وضعياً ولم يكن ميتافيزيقياً مجرداً ، لم يكن مشائياً أفلاطونياً أو تلفيقياً بل قد عبر عن خصومته لفلسفة فلاسفة الإسلام، في فصل عقده عن إبطال الفلسفة وفساد منتحليها ، لم يكن يوتوبياً كالفارابي حتى يقال إنه طبق منهج فلاسفة الإسلام في مجال التاريخ والحضارة والواقع كما أشرت أن فلسفة ابن خلدون التاريخية تفهم في ضوء تجريبية الأصوليين وطرق استدلالهم .

كان ذلك كالهرم في الإنسان أمرا طبيعيا لا يتبدل وأنه حتى إذا تدارك بعض أهل الدول ذلك التدهور بالإصلاح فإن الأمر لن يزيد عن ومضة المصباح قبل انطفائه توهم أنها اشتعال وهي انطفاء . . . ولكل أجل كتاب(١) .

ولكن إلى جانب خضوع نظرية ابن خلدون لمقولتي فلسفة التاريخ فقد انفردت نظريته بمنهج خاص بها ، يتلخص فيما يأتي :

١ ـ الديناميكية : وهذه ما تجعلنا ندرج نظريته في فلسفة التاريخ لا علم الاجتماع ، إنه مع تسليمه بوحدة الطبيعة الإنسانية وهو ما أشار إليه من سبب لأغلاط المؤرخين ، حيث الجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات أو الجهل بطبائع الاحوال في العمران ، وأنه كان ينبغي لتحاشي هذه الأغلاط العلم بطبائع الموجودات وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في المجتمع الإنساني ، إنه مع تسليمه بذلك يرى أنه من الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الاعصار ومرور الأيام وأن أحوال العالم والأمم وعوائداهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال . . . ومن ثم فإن الدراسة تقتضي الكشف عما بين المجتمعات من وفاق أو ما بينهما من خلاف وتعليل المتفق منها والمختلف من أحوال الدول ومبادىء ظهورها ، وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها (٢) .

٢ ـ الديالكتيكية : كيف يشير ابن خلدون إلى وحدة الطبيعة البشرية وتماثل طبائع الأحوال في العمران ثم ينبه إلى اختلاف الأيام والازمنة ، وتبدل الأحوال

---

١ ـ فصل في أن الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع .
٢ ـ ابن خلدون وتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي : المقدمة ١ ص ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ص ٣٩٨

بتبدل الأعصار ؟ لا يتسنى تفسير ذلك إلا في ضوء الديالكتيكية ، على أن ذلك لا يعني إطلاقا أنه كان لابن خلدون تصور واضح المعالم عن الديالكتيكية كمنهج – كما هو الحال لدى هيجل – حتى يطبقه على التاريخ ومساره ، وإنما يمكن أن تستخلص الديالكتيكية من مسار نظريته .

إن عامل قيام الحضارة هو نفسه عامل تدهورها وفنائها ، العصبية أساس قوة القبيلة ولا تكون الرياسة إلا في أهل أقوى العصائب وأن العصبية تهدف إلى الملك وتنقل المجتمع من البداوة إلى التحضر .

ولكن إذا كان صاحب الدولة قد وصل إلى الرياسة بمقتضى العصبية فإن الرياسة لا تستحكم له إلا إذا جدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه ، ومن ثم فإنه يدافعهم عن الأمر ولا يطيب له الملك إلا بالاستغناء عن العصبية التي بها اكتسب المجد؛ ثمة إذن قضيتان متعارضتان في مسار التاريخ : بالعصبية تتم الرياسة ، لا تطيب الرياسة إلا بالاستغناء عن العصبية ، أو بتعبير آخر : أهل العصبية عون لصاحب الدولة في قيامها ، أهل العصبية مناوئون لصاحب الدولة في رياسته ، وثمة مركب لهاتين القضيتين : اتخاذ الموالي والصنائع كبديل عن أهل العصبية ومن ثم تتم حركة التاريخ : بداية تدهور الدولة .

ثمة مثال آخر وهو الترف : إنه يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها ، إنه غاية الحضارة والملك ، به تتباهى الدول المتحضرة وبه تقاس حضارتها وقوتها ، وبه ترهب الدول المجاورة ؛ ولكن الترف هو العلة الأساسية لطروق الخلل في الدولة ، إنه مؤذن بالفساد ، إذا حصل الترف أقبلت الدولة على الهرم ؛ ثمة قضيتان متعارضتان : الترف مظهر الحضارة ، الترف هادم للحضارة .

الترف غاية العمران ، الترف مؤذن بنهاية العمران .

الترف يرهب الأمم المجاورة ، الترف يغري القبائل وأهل البداوة بالانقضاض .
وثمة مركب لهاتين القضيتين : حتمية انتقال الحضارة إلى الهرم والأفول .

كل من العصبية والترف يتميز إذن بالتناقض الداخلي في الدور الذي يقوم به كل في مسار التاريخ ؛ وتتعدد العوامل التي تقوم بما يقوم به كل من العصبية والترف ، من دور ديالكتيكي إلى حد يمكن اعتبار أن مسار التاريخ لكل حضارة والتعاقب الدوري للحضارات إنما هما وليدا تفاعل العوامل الديالكتيكية المتناقضة ، بل لا يمكن فهم ديناميكية نظرية ابن خلدون منعزلة عن الديالكتيكية التي تحرك باطن أحداث التاريخ ، وإذا كانت استنتاجاته الكلية تدل على مقدرة فائقة على التعليل والتعميم فإن ديناميكية التاريخ وحركته وفقا للديالكتيكية إنما تدل على بصيرة نافذة استطاع بها أن يستشف باطن التاريخ والمحرك الفعلي لأحداثه (١) .

---

1 — Yves Lacoste : Ibn Khaldun : naissance de l'histoire passé du tiers-monde (Ch. 2 matérialisme historique et conceptions dialectiques pp. 201-211).

— ٢ —

تتعاقب على الدول والحضارات أطوار ثلاثة :

١ — طور البداوة : كمعيشة البدو في الصحاري والبربر في الجبال والتتار في السهول ، وهؤلاء جميعا لا يخضعون لقوانين مدنية ولا تحكمهم سوى حاجاتهم وعاداتهم .

٢ — طور التحضر : حيث تأسيس الدولة عقب الغزو والفتح ثم الاستقرار في المدن .

٣ — طور التدهور : نتيجة الانغماس في الترف والنعيم .

ونشير إلى خصائص كل طور والعوامل الديناميكية المؤدية إلى انتقاله إلى الطور الذي يليه في شيء من التفصيل .

أولا : طور البداوة :

يعتبر ابن خلدون هذه المرحلة سابقة على مرحلة التحضر لأن اجتماع البدو من أجل الضروري من القوت بينما يتعلق أهل الحضر بفنون الملاذ وعوائد الترف ، والضروري أقدم من الكمالي .

وتحكم أفراد البدو رابطة العصبية حيث نصرة ذوي الأرحام والأقارب وما يلزم عنها من تعاضد وتناصر ، وكلما كانت القرابة بين أفراد البدو أكثر أصالة وأشد نقاوة كانت العصبية فيهم أقوى وبالتالي كانت الرياسة فيهم على سائر البطون والقبائل التي تختلط فيها الأنساب ، وتحتفظ القبيلة بالسلطة ما احتفظت بعصبيتها ،ويدعم العصبية عاملان : احترام القبيلة لشيخها ثم حاجتها المستمرة للدفاع والهجوم .

ويشير ابن خلدون إلى أن حياة التقشف تسبغ على البدو أخلاقا فاضلة كالدفاع عن النفس والنجدة ، والشهامة والغيرة على الاستقلال ، وتهدف رابطة العصبية فيهم إلى الملك أي التغلب والحكم بالقهر ، فإن كانت بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلا بد أن تتغلب أقوى عصبية فتلتحم بها سائر العصبيات ثم تطلب الغلبة على القبائل القاصية حتى تستتبعها وتلتحهم بها .

ثانيا : طور التحضر وتأسيس الدولة :

إن صادف قوة هذه العصبية الصاعدة مجاورتها لدولة في دور هرمها انتزعت الأمر منها وصار الملك لها ، أما إن صادفت دولة في طور قوتها انتظمتها الدولة غير أنها تستظهر بها على أعدائها في مقابل مشاركتها في النعم والخصب حتى تذهب عنهم خشونة البداوة .

ولا يؤهل القبيلة للقيام بالفتح والتغلب على الأمصار شيء كالاستناد إلى مبدأ ديني أو دعوة سياسية (١) إذ يدفعهم الإيمان بالدين أو المذهب إلى البذل من أجل تحقيق غاياتهم فضلا عن أنه يذهب التنافس ويزيل الاختلاف فيحصل التعاضد بينما تكون الدولة المغلوبة في طور هرمها نتيجة فتور الإيمان في نفوس أهلها ويتخاذلون عن الدفاع حرصا على الحياة ، ويزيدها ضعفا إن كانت الدولة مؤلفة من شعوب متباينة ، ولذا فإن فتح المسلمين للشام والعراق وفارس ومصر مع خضوع هذه الأقاليم لدولتين عظيمتين كان أيسر من فتح شمال إفريقية التي يسكنها بربر لهم عصبية متينة ، بل لم يستطع الرومان قبل ذلك إخضاعهم .

على أن الدولة يكون لها عادة نوع من السلطة المعنوية على رعاياها مما يكفل مقاومة الغزاة ، غير أنه لا يعجل بسقوط الدولة شيء كالأسباب الداخلية ،

---

١ – ابن خلدون : المقدمة : فصل في أن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق ص ٦٣٦ .

كفقد ثقة المحكومين بالحكام ، وهذا ما فعله الشيعة الإسماعيلية في مصر قبل دخول الفاطميين بينما استطاع المسلمون مقاومة الصليبيين بالرغم من تفكك الدولة الإسلامية وضعف الخلافة .

إن الحاجة الاقتصادية التي تدفع القبيلة إلى الدفاع عن نفسها أولا ثم إلى الغزو ثانيا هي التي تدفعها حين تستقر إلى أن تحسن وسائل هذا العيش ومن مظاهر ذلك أن تتخذ لها مقرا ثابتا، ومن ثم فإنه بعد تأسيس الدولة تلجأ إلى تشييد المدن، وتأسيس الدولة سابق على تشييد المدن لأنه يحتاج إلى المال والأدوات وقوى عاملة ضخمة لا يمكن أن يسخرها إلا الملك (١) .

ويتوقف تقدم الحضارة على ثلاثة أشياء : مزايا الأرض ومزايا الحكومة وكثرة السكان ؛ أما الأرض فلأنها مصدر الإنتاج ، وما الحضارة إلا ثمرة عمل منظم متواصل للنشاط البشري لاستثمار الأرض ، وأما الحكومة فإنها يجب أن تكون قوية لحماية السكان وليطمئنوا على ثمار عملهم عادلة لتشجعهم على مواصلة نشاطهم والتمتع بثمرته ، كريمة لتشجيع التجارة وتفرض الضرائب المعقولة ، ولذا فإن ازدهار الحضارة دليل على غنى الحكومة كما أن غنى الحكومة دليل على ازدهار الحضارة ، وإذا كانت الحكومة تدعم قيام الحضارة

---

١ — قارن بين الباحثين لقول ابن خلدون بمبدأ القهر والقوة بينه وبين مكيافلي (محمد عبد الله عنان : الرسالة عدد ٢٩ ، ٣٠) كما ذهب آخرون إلى القول بانعكاس الانتهازية في سلوكه على نظريته (مقالة علي الوردي بمهرجان ابن خلدون) ، وجه الشبه بين النظريتين في واقعيتهما وفي أنهما مستخلصتان من الواقع السياسي المتماثل المعاصر لهما ، غير أن في آراء مكيافلي دعوة صريحة إلى الانتهازية ، اذ الأنبياء غير المسلحين يهزمون بينما العكس لدى ابن خلدون إذ في آرائه دعوة أخلاقية ، فالملك عنده لا يتم الا بخصال الخير ، الملك خلافة الله في الأرض لتنفيذ أحكامه في خلقه وعباده وهذه تكون بالخير ومراعاة الصالح ص ٦٣ من المقدمة ، وليس ذلك انتقالا من الواقع إلى ما ينبغي أن يكون لأنه يؤكد أن من عوامل انقراض الملك ارتكاب الحكام المذمومات وانتحال الرذائل ، وأن ذلك ليس تشريعاً يقرر وانما واقع يوصف ، واستقرىء ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ورسمناه ص ٦١٤ — ٦١٥ المقدمة .

فإن كثرة السكان تخلقها ، لأن اجتماع عدد من السكان وتنسيق جهودهم وتوزيع العمل بينهم يجعل ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم فلا يستهلكون إلا جزءا يسيراً ويزيد الباقي عن حاجاتهم يستثمرونه في الترف ومظاهر التحضر ، والترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها ، ذلك أنه إذا حصل الملك والترف كثر التناسل فتقوى العصبة .

ومن مظاهر تحضر الدولة الاستكثار من الموالي والصنائع ، إنهم من لوازم الترف كما يستظهر بهم صاحب الأمر ويدفع عنه أهل عصبته .

وتعبر الدولة عن قوتها وتحضرها بالآثار ، وعلى قدر قوتها تكون آثارها ، فمباني الدولة وهياكلها العظيمة إنما تكون على نسبة قوة الدولة ، لأن ذلك لا يكون إلا بكثرة الفعلة واجتماع الأيدي على العمل (١) .

ثالثا : طور التدهور :

إن عوامل تحضر الدولة هي ذاتها عوامل تدهورها ذلك أن الحضارة وإن كانت غاية العمران فهي في الوقت نفسه مؤذنة بنهاية عمره .

وأول هذه العوامل هو العصبية التي بها تم الرياسة والملك ، ولكن صاحب الرياسة يطلب بطبعه الانفراد بالملك والمجد ، الطبيعية الحيوانية تدفعه إلى الكبر والأنفة فيأنف من أن يشاركه أهل عصبته فيدفعهم عن ملكه ويأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة حتى يصبحوا بعض أعدائه ، وطبيعة التأله في الملوك تدفعه إلى الاستئثار إذ لا تكون الرياسة إلا بالانفراد فيجدع أنوف عشيرته وذوي قرباه لينفرد بالملك والمجد ما استطاع ، ويعاني الملك في ذلك بأشد مما عانى في إقامة الملك لأنه كان يدافع الأجانب وكان ظهراؤه على ذلك أهل العصبية أجمعهم ، أما حين الانفراد بالملك فهو يدافع الأقارب مستعينا بالأباعد فيركب

---

١ - المقدمة جـ ٢ ص ٦٦٦

صعبا من الأمر (١) . . إنه أمر في طبائع البشر لا بد منه في كل الملوك .

وإذا استظهر الملك علىأهل عصابته بالموالي والصنائع فإن هؤلاء بدورهم من عوامل ضعف الدولة ، لأنه قد تشتتت عصابته التي بها كان ملكه ففشلت ريحهم ولحاجة الملك إلى أن يخص مواليه الذين دافعوا عنه أهل عصابته بالتكرمة والإيثار فيقلدهم جليل الأعمال كالوزارة والقيادة والجباية ، ولكن هذه البطانة من موالي النعمة وصنائع الإحسان ليست من قوة الشكيمة ما لعشيرته التي بها أسس ملكه ، إنه إذا ذهب الأصل وهم عشيرته لم يستقل الفرع من الصنائع والموالي بالرسوخ ، فيصير ذلك وهنا في الدولة لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها فضلا عن انعدام صلة الرحم بينه وبينهم ، بل قد يتجاسر عليه أهل بطانته فتتزعزع ثقته فيهم ويتتبعهم بالقتل ، ويستعين عليهم بالجيش يستأجره لحمايته فتقل الحامية بالأطراف والثغور مما يغري الخوارج عليها سواء من أعدائه أو من أهل عشيرته الذين أثار عداءهم حال انفراده بالملك .

على أن العامل الحاسم في ضعف الدولة هو الترف ، إنه إذا كان قد زاد من قوة الدولة في أولها فإنه أشد العوامل أثرا في ضعفها وانهيارها ، ويفسر ابن خلدون ذلك بأسباب اقتصادية وأخلاقية ونفسية .

أما العامل الاقتصادي فإن طبيعة الملك تقتضي الترف حيث النزوع إلى رقة الأحوال في المطعم والملبس والفرس والآنية ، وحيث تشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة وحيث إجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل مع التوسعة في الأعطيات على الصنائع والموالي ، وإدرار الأرزاق على الجند ، ويزيد الانغماس في الترف والنعيم لا من جانب السلطان وبطانته فحسب بل من جانب الرعية أيضا إذ الناس على دين ملوكهم ، حتى يصل الأمر إلى أن الجباية لا تفي بخراج الدولة ، فتتدرج الزيادة في الجباية

---

١ — المرجع السابق جـ ٢ ص ٦٦٤

بمقدار بعد بمقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإنفاق فتضرب المكوس على أثمان البياعات في الأسواق لإدرار الجباية ، بل قد يستحدث صاحب الدولة أنواعا من الجباية يضربها على البياعات ليفي الدخل بالخراج حتى تثقل المغارم على الرعايا وتكسد الأسواق ، وذلك أن الجباية مقدار معلوم لا تزيد ولا تنقص ، فإذا زادت بما يستحدث من المكوس فإن مقدارها بعد الزيادة محدود ، وإلا انقبض كثير من الأيدي عن الإعمار لذهاب الأمل في النفوس بقلة النفع ، ولا يزال الإعمار في نقص والترف في ازدياد حتى ينتقص العمران ويعود وبال ذلك على الدولة .

ومن ناحية أخرى يتجاسر الجند على الدولة ويلجأ السلطان إلى مداراتهم ومدواتهم بالعطايا وكثرة الإنفاق ، وإذ لا تفي المكوس بذلك فقد تسول للسلطان نفسه إلى جمع المال من أملاك الرعايا من تجارة أو نقد بشبهة أو بغير شبهة ، وقد يلجأ إلى مشاركة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع ، ولا يجرؤ أحد على منافسة السلطان في الشراء ، فيبيع البائع بضاعته بثمن بخس مما يؤدي إلى كساد الأسواق وقعود الفلاحين والتجار عن تثمير أموالهم فتقل الأرباح ، أو قد يتفرقون في الآفاق طلبا للرزق أو قد يتوقع بعض الحاشية وقوع المعاطب ، فينزعوا إلى الفرار آخذين ما تحت أيديهم من أموال وإن كان الخلاص من ربقة السلطان عسيرا ، وحتى وإن خلصوا إلى قطر آخر امتدت عيون الملك في ذلك القطر إلى ما في أيديهم من الأموال .

هكذا تذهب رؤوس الأموال وتكسد الأسواق وتقل جباية السلطان ، وتقفر الديار وتخرب الأمصار (١) .

أما العامل الأخلاقي النفسي (٢) الذي يجعل الترف أهم معول هدم مؤدي إلى

---

١ – المقدمة تحقيق دكتور علي عبد الواحد وافي ص ٨٤٤

٢ – في هذا المعنى الذي كرره ابن خلدون كثيراً يبتعد تماماً عن مكيافلي دون أن يبتعد عن الواقعية التي تحكم نظريته بأكلها .

انهيار الدولة فذلك لما يلزم عن الترف من فساد الخلق ، إن عوائد الترف تؤدي إلى العكوف على الشهوات وتثير مذمومات الخلق فتذهب عن أهل الحضر طباع الحشمة ويقذعون في أقوال الفحشاء فضلا عن أن الترف يذهب خشونة البداوة ويضعف العصبية والبسالة حتى إذا انغمسوا في النعيم فإنهم يصبحون عيالا على الدولة كأنهم من جملة النسوان والولدان المحتاجين إلى المدافعة عنهم ، فالترف مفسد لبأس الفرد ولشكيمة الدولة والترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الفساد والسفه ، والترف مظهر لحياة السكون والدعة ودليل ميل النفس إلى الدنيا والتكالب على تحصيل متعها حتى يتفشى الخلاف والتحاسد ويفت ذلك في التعاضد والتعاون ويفضي إلى المنازعة ونهاية الدولة .

ولا يكتفي ابن خلدون بالحتمية التي يضفيها على آرائه إلى حد أن يقيس الدولة أو الحضارة على حياة الإنسان ، إذ انتقالها في هذه الأطوار كتطور الإنسان وكسائر الأمور الطبيعية لا تتبدل ، ولكنه يجعل للدول أعمارا طبيعية كالأشخاص ، فعمر الدولة ثلاثة أجيال : الجيل الأول ما زال في خلق البداوة وخشونتها مرهوب الجانب والناس له مغلوبون ، والجيل الثاني قد انتقل من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف ، أما الجيل الثالث فلم يذق إلا حياة الترف ونضارة العيش ، ولا يكاد يتأخر عمر الدولة عن ذلك إلا في النادر حيث يكون للدولة من الهيبة مما يجعل القبائل المجاورة لا تقدر عليها بالمناجزة وإنما بالمطاولة ، إذ الغلبة في الحروب لا تتم بالقوة فحسب وإنما بأمور نفسانية ، كذلك قد ألف الناس طاعة الدولة المستقرة مما قد يبعث على الفتور في نفس صاحب الدولة المستجدة فلا يجرؤ على مهاجمتها حتى يتضح له هرمها واضمحلالها بما يقع من القحط والمجاعة .

وبصرف النظر عما قدره ابن خلدون من عمر الدولة الذي قد يقل أو يزيد عن ذلك تبعا للأسباب التي أشار إليها ، ومع أن مادته التاريخية في هذه القضايا العامة مستقاة من تاريخ محدود زمانا ومكانا إلا أن كثيرا من آرائه لا تزال

تصدق على أحوال الدول التي تنشأ مستعينة بالقوة العادية حتى وإن التمست بعد استقرارها الاستناد إلى القوة التقليدية ، ومع أنه ليس من الضروري أن تكون نشأة الدولة من استيلاء قبائل تجمعها عصبية إلا أن آراءه بصدد دوري التحضر والتدهور والديناميكية الفاعلة في انتقال الدولة من هذا الدور إلى ذاك تتسم ببصيرة نافذة وحدس ثاقب ، وستظل لهذه الآراء قيمتها ما ذامت القوة مبدأ قيام الدولة .

* * *

شغل الباحثون العرب بابن خلدون بعد أن وجدوا اهتمام الغربيين به ومدحهم له ، ولكنهم قد صرفوا جزءا كبيرا من عنايتهم بمشكلة راعتهم ، ألا وهي ، آراء ابن خلدون في العرب ، فانقسموا إزاءه فريقين : فريق أسره إعجاب الغربيين به ، فدفعتهم العزة إلى الاعتزاز بابن خلدون ، فنفى عنه أنه يقصد العرب كقومية فيما ذكره وإنما عنى بذلك الأعراب من البوادي (١) ، وفريق لم ير هذا الرأي فاتهم ابن خلدون بالتحامل على العرب لسبب أو لآخر (٢) .

وفي رأيي أن ابن خلدون إن قصد الأعراب أحيانا فهو لم يعنهم في كل ما ذكره من نقص عن العرب ، فهو إذ يشير إلى أن معظم علماء الأمة الإسلامية كانوا من العجم لا من العرب فهو قد عنى العرب كجنس أو قومية وليس أعراب البادية .

ولكن في رأيي أيضا أنه لا مبرر للتهجم على ابن خلدون أو اتهامه بالتحامل ، لأن ابن خلدون لم يكن بصدد تقييم الأجناس أو الشعوب ، ولكنه بصدد عرض

---

١ — مثل ساطع المصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص ١٥١—١٦٨ د. علي عبد الواحد وافي : المقدمة جـ ١ ص ٢٩٧

٢ — مثل د. طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (ترجمة محمد عبد الله عنان جـ ص ١٠٢) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون ص ١٢٠ .

نظرية لتفسير مسار التاريخ وقد اتسمت نظريته بالواقعية والموضوعية معا ، والواقعية تعني أن تقول للكهل إنك ميت عن قريب وهذا ما تنطق به نظرية ابن خلدون بصدد الحضارة الإسلامية التي كان يعيش هو طور أفولها ، ومن ثم امتعض عن نظريتـــه بل عن فلسفة التاريخ جمالا تلاميذه وخلفاؤه فلم نجد له بين المسلمين أتباعا حتى وإن امتدحه بعض المؤرخين ، والواقعية تعني أيضا أن يقول الطبيب للمريض في صراحة إن حالته سيئة ، ولقد شخص ابن خلدون جوانب الضعف في الشخصية العربية ، فأولى بنا أن نتحرى أسباب هذا الضعف لندرأه لا أن نطالبه بأن يقول فينا ما يشبع غرورنا فلقد فاض بنا الغرور .

إن تحليل ابن خلدون للشخصية العربية كسائر نظريته في فلسفة التاريخ غنية بالعبر والعظات ولكن يبدو أن هيجل كان صادقا حين قال : إن الدرس الوحيد الذي نستفيده من التاريخ هو أن أحدا لم يتعلم من التاريخ .

بعض المراجع عن ابن خلدون :

ابن خلدون من أكثر المفكرين حظا من الدراسة (١) سواء في اللغة العربية أم اللغة التركية أم اللغات الأوربية ، وهذه بعض المراجع عنه :

١ ــ د. علي عبد الواحد وافي : مقدمته وتحقيقه الضافي للمقدمة ، وتكاد التحقيقات تشكل كتابا .

٢ ــ ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، وهو أول الباحثين العرب المحدثين اهتماما به .

٣ ــ أعمال مهرجان ابن خلدون القاهرة ١٩٦٢ .

---

١ ــ من هذه الدروس على سبيل المثال لا الحصر الرأي الرائع الذي يبحث به ابن خلدون عبر التاريخ الى أولئك الذين يرون أن تكون القومية العربية علمانية (فصل في أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة ج ٢ ص ٦٢٦

٤ ـ عمر فروخ : فلسفة ابن خلدون .

٥ ـ محمد عبدالله عنان : ابن خلدون .

٦ ـ طه حسين وترجمة محمد عبدالله عنان : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، (رسالة الدكتوراه لطه حسين ، وهي مجرد تلخيص للمقدمة ، كما أنه يبخس ابن خلدون حقه في أكثر المواضيع ، وقد ناقشه علي عبد الواحد في تحقيقه للمقدمة) .

7 – Gsaberg de Hemroe : An account at the great historical work of the African philosopher.

8 – Mahdi (Mohsen) : Ibn Khaldoun's philosophy of history.

9 – Monteill Vincent : Ibn Khaldoun : Discours sur l'histoire universelle.

10 – Carra de Veux : Les penseurs de l'Islam.

11 – Lacoste (Yves) : Ibn Khaldoun - naissance de l'histoire passé du tiers - monde.

٢ ـ ڤيكو (١)

١٦٦٨ ـ ١٧٤٤

تتدخل العناية الإلهية في الأزمات وحالات الفوضى
بإظهار بطل فإن لم يكن فبفرد من شعب آخر أرقى
فإن لم يكن طبقت رواءها الأخير : الفناء .

فيكو

ـ ١ ـ

يعتبر ڤيكو في نظر كثير من الباحثين أول من أرسى قواعد فلسفة التاريخ في العصر الحديث ، وأنه قام بنفس الدور الذي قام به أوجست كونت بالنسبة لعلم الاجتماع ، والواقع أن أهميته ترجع إلى المنهج أكثر مما ترجع إلى المذهب، فهو قد حدد القواعد اللازمة لهذا العلم .

إنَّ نقطة البدء في منهج فلسفة التاريخ لدى ڤيكو هي انتقاداته لطبيعة المعرفة

جيوفاني باتيستافيكو : Giam battista Vico

١ ـ ولد في نابلي وكان والده صاحب مكتبة فأفاد منها كما أفاد من كلية اليسوعيين ، درس اللغات القديمة والفلسفة المدرسية واللاهوت والقانون وخاصة التشريع الروماني ، اشتغل في فاتولا أستاذاً لأبناء أخت أحد الأساقفة ثم عاد إلى بلدته ١٦٩٥ ، عين أستاذاً للخطابة في نابلي وقد وجد فلسفة ديكارت مسيطرة على جامعة نابلي فدعا إلى الاهتمام بالدراسات الكلاسيكية كما اهتم بربط القانون بالأبحاث اللغوية ، كان يطمع في تولي كرسي أستاذية القانون المدني في جامعة نابلي ، ومع ذلك فقد استطاع أن يتابع دراساته في التشريع واللغويات والتاريخ .

له عدة مؤلفات أهمها : « العلم الجديد : في الطبيعة المشتركة للأمم » وقد نشر عام ١٧٢٥ ويتألف الكتاب من خمسة أجزاء : الجزء الأول في الأسس والمبادىء ، الثاني : في الحكمة الشعرية ، الثالث : في الكشف عن حقيقة هوميروس ، الرابع : في مسار تاريخ الأمم ، الخامس : في عودة الانقلابات وتكرارها عند انبعاث الأمم بعد انحطاطها .

الديكارتية ، فلم يكن ديكارت شديد الميل إلى الرياضيات فحسب وكان ذلك على حساب سائر أوجه نشاط الفكر الإنساني كالفن والتاريخ إلى درجة أهملت فيه هذه المعارف ، بل لقد أصبح المنهج الرياضي وحده الذي يكفل للعلوم الوصول إلى اليقين ، ولا يعارض ڤيكو يقين المعرفة الرياضية ولكنه يعارض أن يكون اليقين مقصورا على الرياضيات ، أو أن يصلح المنهج الرياضي للتطبيق على التاريخ ، ذلك أن ديكارت قد استند في فلسفته على أسس ثلاثة يراها ڤيكو غير صالحة للتاريخ :

الأول : الاستناد إلى الوعي الذاتي كمبدأ أول لليقين وهذا متضمن في الكوجيتو الديكارتي .

الثاني : الاستناد إلى وجود معرفة أولية سابقة على التجربة وهذا متضمن في اليقين الديكارتي بوجود الله .

الثالث : الاستناد إلى الوضوح والبداهة والتمايز كمعايير للحقيقة .

أما الوعي الذاتي فلا يشكل أساسا سليما للمعرفة خارج نطاق الرياضيات ومن ثم لا تصلح أساسا للمعرفة العلمية ، إن ما نعرفه ونحن على يقين منه هو ما نفعله فالفعل الإنساني لا الوعي الذاتي هو مبدأ الحقيقة في علم كالتاريخ ، إن مبدأ الإدراك الذاتي يتضمن أن العقل يدرك ذاته دون ما هو خارج عن ذاته .

أما الأدلة على وجود الله فتنبثق عن تطاول لا يليق بالذات الإلهية ، إنه كما لو كان الإنسان أصبح يتحكم في الله ، فضلا عن أن المعارف النظرية السابقة على التجربة مرفوضة بالنسبة لعلم التاريخ .

أما معايير الوضوح والبداهة والتمايز فهي تدل على الاعتقاد أنها كذلك لا على أن الأفكار التي تتصف بها واضحة جلية متمايزة في ذاتها ، ولا يرجع يقين الرياضيات إلى أن القضايا الرياضية بينة بذاتها وإنما لأن النسق الرياضي من صنع

الفكر الإنساني نفسه ، فالرموز والاستنباط من ابتكار العقل ، ومن ثم فإن القضايا الرياضية إنشائية أو أنها من المواصفات .

يلزم إذن التفرقة بين حقيقة يتم الوصول إليها بالاستنباط الرياضي وأخرى يتم الوصول إليها بالكشف والاختراع بعد منهج تجريبي كما هو الحال في العلوم الطبيعية ، ففي الطبيعة تتعامل مع ظواهر لا نوجدها ولا نخلقها ولا نبتكرها دون أن يعني ذلك أن الإنسان يتخذ موقفا سلبيا إزاءها .

ولا يعني ذلك تماثل التاريخ للعلوم الرياضية لاختلافهما معا عن الرياضيات إذ يفسر الإنسان الظواهر الطبيعية الموجودة أصلا إذ لم يخلقها الإنسان بينما في التاريخ : إنسان يفعل ثم تفكر فيما فعل .

خلاصة القول أن دراسة التاريخ تختلف عن كل من الرياضيات والطبيعة ، أما بالنسبة للرياضيات فالفلسفة الديكارتية تقف عقبة في سبيل البحث التاريخي نظرا لإغفال ديكارت دور التجربة ، إن القول بفطرية الأفكار يعزلنا عن الواقع وكيف نطبق ذلك على التاريخ ؟ هل نتصور أفكارا ثم نزعم أن هكذا كان مجرى التاريخ (١) .

وأما بالنسبة للعلوم الطبيعية فإن المؤرخ يستطيع أن يصل إلى حقيقة لا يبلغها العالم ، لأن الحقيقة في الطبيعة برانية ظاهرية لأن ظواهرها ليست من صنع الإنسان أما في التاريخ فالموضوع هو الإنسان حيث يدرس المؤرخ تعبيرات الإرادة الإنسانية ومن ثم يستطيع المؤرخ من خلال إنسانيته أن يستوعب أفعال الإنسان وأن يفهمها وأن يتآلف معها .

إنه لغريب أمر الفلاسفة الذين يهتمون بتفسير الطبيعة مع أنها من صنع الله وقد خص الله ذاته بهذا العلم ثم يهملون التأمل في عالم الاجتماع الذي هو من

---

1 – Collingwood : Tne idea of history p. 63.

صنع الإنسان ، لقد بحث الفلاسفة عن دلائل القدرة الصمدانية والعناية الإلهية بين مشاهد الطبيعة وفاتهم أن تلك القدرة والعناية تتجليان بأجلى مظاهرهما في الحياة الاجتماعية ، يسعى العلم الجديد إلى تلافي هذا النقص بإظهار دلائل العناية الإلهية من خلال وقائع التاريخ فهذا العلم بمثابة « لاهوت مدني » يبرهن على العناية الإلهية بالوقائع التاريخية (١) .

على أن موقف ڤيكو من العلوم الطبيعية لم يكن كموقفه من الرياضيات ، إذ التاريخ ليس بعيدا كل البعد من العلوم الطبيعية ، ولقد تمكن بيكون بمنهجه التجريبي من تنظيم المادة المعطاة سواء أكانت طبيعية أم تاريخية ، ولقد أراد ڤيكو أن يقوم في التاريخ بدور بيكون في العلوم الطبيعية من حيث المنهج ، ومن ثم فلقد تأثر بيكون فيما أشار إليه من أوهام واعتبر أن المؤرخين عرضة لأوهام مماثلة حصرها فيما يأتي :

١ ــ وهم التهويل والتفخيم (٢) : حيث تمجد الأمة ماضيها مبرزة جوانب المجد والقوة والثراء، إن قيمة كل فترة تاريخية ليست بمقدار ما تم فيها من إنجازات وإنما حسب الدور الذي لعبته في المسار العام للتاريخ ، ويقابل هذا الوهم ما أشار إليه بيكون من وهم القبيلة .

٢ ــ وهم الثقافة الأكاديمية (٣) : حيث يتصور المؤرخ نظرا لأنه متعلم مثقف أن شخصيات التاريخ طالما قد لعبت دورا بارزا في أحداثه وتحكمت في مصائر شعوبه فإنها لا بد أن تكون على درجة من الثقافة والعلم ، إن المجد التاريخي والثقافة الفكرية غير مرتبطين ، وقد يكون

---

1 — Ibid : p. 64 (Ency. of philosophy Vol. VIII pp. 247-248 by Patrick Gardener.

2 — Magnificient opinions concerning antiquity (conceit of nations).

3 — Conceit of the learned.

كثير ممن لعبوا دورا بارزا في أحداث التاريخ من أقل الناس علما وثقافة . ويقابل هذا وهم الكهف لدى بيكون .

٣ ــ وهم المصادر (أو التأثر والتأثير) (١) : يرى المؤرخ تشابه نظامين فيحكم أنه لا بد أن يكون أحدهما قد تأثر واقتبس من الآخر ، إن في ذلك إنكارا للطاقة الإبداعية للعقل الإنساني .

٤ ــ وهم الاقتراب (٢) : حين يعتقد المؤرخ أن السابقين أكثر علما منا بالنسبة للعصور قريبة العهد بعصرهم ، يرجع هذا الوهم إلى تصور التاريخ كذاكرة الإنسان كلما كان موضوع التذكر أقرب عهدا كان أكثر في الذاكرة ثباتا ووضوحا (٣) .

وإذا كان ڤيكو قد حدد منهج علم التاريخ بالنسبة لمنهجي الرياضيات والعلوم الطبيعية فإنه قد حدد موضوعه بالنسبة لعلوم أخرى قد تتداخل معه كفلسفة السياسة ، لقد انتقد ڤيكو فلاسفة السياسة في القرن السابع عشر من أمثال جروتيس وهوبز على أساسين :

الأول : أنهم فسروا الماضي من أجل أهدافهم ومصالحهم فهم لا يدرسون الماضي لذاته وإنما من أجل نظريات سياسية تتعلق بحاضرهم .

الثاني : كانت تعوزهم الحاسة التاريخية إذ تصوروا المجتمع ستاتيكيا ثابتا كما لو كان لا يتغير من عصر إلى آخر ، لقد افترضوا وحدة الطبيعة البشرية في كل زمان ومكان وترتب على ذلك أن فرضت على الوقائع التاريخية صورة زائفة ممسوخة ، لقد فرضوا على مشاعر وتفكير البدائيين أفكارا فلسفية مسبقة

---

1 — The fallacy of sources.

2 — Prejudice of thinking the ancient better informed than ourselves about the times that lay nearer to them.

3 — Collingiwood pp. 68 – 69.

ومن ثم جاء بحثهم في قيام المجتمع ونشأة الدولة بحثا تحكميا تعسفيا لا نتيجة دراسة تاريخية ، إنه المنهج التكويني التاريخي لا التركيبي الفلسفي هو اللازم لتتبع تطور الجماعات وذلك ليتسنى تتبع المجتمعات من حيث بدأت وكيف تشكلت وعلى أي نحو تطورت ، وحينما نتبع هذا المنهج ونتحرر من الأفكار الفلسفية المبتسرة عن تكوين المجتمعات فإن مجال البحث التاريخي يتخذ وجهة نظر جديدة ذات مضامين منهجية عميقة ينفرد بها التاريخ .

على أن انتقاده لفلسفة السياسة لا يعني استبعاده للنظر الفلسفي بوجه عام ، فقد أفاد من الفلسفة نعرتها الكلية الشمولية ، فالمظاهر المختلفة للحياة الاجتماعية في مرحلة ما من مراحل التاريخ إنما تتداخل وتتشابك وتشكل نموذجا مترابطا ترابطا باطنيا ومن ثم ينبغي دراستها بنظرة فلسفية ككل ، إن الفن أو الدين يتفاعل مع التنظيم الاقتصادي والسياسي كذلك القانون والأخلاق وأسلوب التفكير .

كذلك تأثر ڤيكو ببعض الفلاسفة وعلى رأسهم أفلاطون ، حيث أعجب بآرائه في العناية الإلهية وعمل على تطبيقها على التاريخ (١) .

ولم يكن تحديد ڤيكو لمنهج علم التاريخ وموضوعه وليد نظرة نقدية للمناهج وموضوعات العلوم الأخرى فحسب بل لقد أسهمت عدة علوم في تشكيل نظرته إلى منهج علم التاريخ وموضوعه وأهمها دراسته للغويات ، وذلك لأن الاشتقاقات اللغوية تكشف عن أسلوب الحياة والتفكير لدى شعب ما وذلك لارتباط الألفاظ بالمعاني ومن ثم فإن الألفاظ المستخدمة الآن حتى المجردة منها ترجع جذورها إلى صور من الحياة والتجربة بعيدة عما اعتدنا عليه ، من ذلك أن الرومان اقتبسوا لفظتي (Intellegere dissere) اللتين تدلان

1 – Ency. of philosophy Vol. VIII p. 248

على الفهم والمناقشة من البيئة الزراعية حيث كانتا تدلان على البذر وجمع الحب بعد الحصاد ، فليست اللغة مجرد أداة لتوصيل الأفكار ولكن تطورها لا ينفك عن العقل الإنساني ذاته ، ومن ثم فإن الأساليب اللغوية توضح العمليات العقلية وتطورها خلال عصور التاريخ ، إن الأساليب البلاغية والاستعارات والكنايات كانت لها دلالات مخالفة لدلالاتها الآن ، ومن ثم فإن للتعرف على طريقة تفكير شعب ما وأسلوب حياته لا بد من دراسة اللغويات وفقه اللغة وتتبع التعديل الذي طرأ عليها خلال عصور التاريخ .

كذلك الأمر بالنسبة للأساطير فما نعده قصصا خيالية نقرأها لمجرد التسلية لم تكن كذلك لدى القدماء ، بل إنها تكشف عن وجدانهم وأسلوب تفكيرهم ومعتقداتهم ومن ثم وجب تفهم ما ترمز إليه لديهم ، إن آلهة الأديان البدائية تمثل مرحلة نصف شاعرية في التعبير عن الحياة الاجتماعية للشعب الذي أنتجها ، إنها يمكن أن تعبر عن الجوانب المنزلية والسياسية والاقتصادية في حياتهم ، لقد عبروا خياليا في صورة أساطير ما عبر عنه المتحضرون في صيغة قوانين وأخلاق (١) .

تستند نظرية ڤيكو في التعاقب الدوري للحضارات إلى المسلمات الآتية :

١ ــ تبدو عصور التاريخ كما لو كانت ذات خصائص عامة ، فمع أن لكل عصر طابعه النوعي الذي يتضح في التفصيلات فإنه بين العصور المختلفة خصائص مشتركة ، فترة هوميروس على سبيل المثال في التاريخ اليوناني تشابه العصور الوسطى حيث الملاحم وعصر البطولة ، وحيث الحكم ذو طابع أرستقراطي كما يغلب على الأدب طابع الشعر الغنائي وعلى الأخلاق طابع الولاء .

يمكن إذن دراسة العصر الوسيط مع مقارنة سماته العامة على اليونان القديمة .

٢ ــ كل فترة تاريخية تتبع أخرى على نفس الخط ، ففترات البطولة تعقبها فترة يسود فيها الفكر على التخيل والنثر على الشعر والصناعة على الزراعة

---

1 – Ibid : p. 249.

وأخلاق السلم على أخلاق الحرب ، وهذه يتبعها تدهور إلى بربرية ذات طابع جديد مختلف عن بربرية عصر البطولة ، بربرية فكر لا خيال ولكنه فكر منهك عقيم ذبل فيه الطابع الإبداعي .

٣ ــ الحركة الدائرية بين هذه الأدوار لا تعني أن مسار التاريخ كعجلة تدور حول ذاتها ولكنها حركة حلزونية لأن التاريخ لا يعيد نفسه على نفس النمط ولكنه يأتي بصور جديدة في شكل مخالف لما مضى ، ومن ثم فإن بربرية العصور الوسطى تخالف بربرية اليونان القديمة اختلاف المسيحية عن الوثنية ، التاريخ في تجدد دائم والتعاقب الدوري فيه لا يسمح بالتنبؤ .

يقسم ڤيكو التاريخ إذن إلى أقسام ثلاثة :

١ ــ دور الآلهة : حيث كانت الشعوب الأممية تعيش في ظل حكومات تشرع قوانينها بما يعتقد أنه مشيئة الآلهة وذلك عن طرق الرؤساء الدينيين أو وحي الكهان .

٢ ــ دور الأبطال : حيث الحكم بيد أبطال أشداء محاربين يعتقد الناس أنهم أسمى من البشر وتسود الأرستقراطية نظم الحكم ، وفي هذا الدور نشأت الفروسية والحروب الصليبية .

٣ ــ دور البشر : حيث الاعتراف بسواسية البشر فظهرت الأنظمة الديمقراطية بعد الملكيات المستبدة .

اجتازت كل الشعوب هذه الأدوار وهي تجتازها في تاريخها حيث تتوالى في تعاقب دوري تتصل نهاية الدور الثالث بالدور الأول إما لنفس الأمة أو لأمة أخرى فهي دائرة أزلية مرسومة لكل أمة .

وقد استقى ڤيكو هذا التقسيم من تاريخ مصر القديم ، ففي الدور الأول تكلم المصريون اللغة الهيروغليفية ثم اللغة الرمزية ثم سادت اللغة العامية للشعب ،

وكان المصريون القدماء على عهم بهذا التقسيم لتاريخهم ولكن فيكو استقاه وحاول تطبيقه على جميع الأمم في كل العصور .

غير أن فيكو وإن اقتبس صورة التاريخ من إحدى الحضارات الأممية فإنه يستقي مادة التاريخ من الكتاب المقدس الذي يدور التاريخ فيه كما هو معلوم حول تاريخ العبرانيين ، ومن ثم فإنه انتقد الحضارات القديمة كالمصرية والبابلية والصينية ولا يعدها أقدم الحضارات بل يعد ذلك خرافة ، ثم يبخس من شأن هـــذه الحضارات فمعتقداتهم مليئة بالضلالات ودياناتهم سحر وخرافات ، وهو لا ينتقدها في الجانب الديني فحسب بل يقلل من شأن الجوانب الأخرى التي عرف فيها تفوق هذه الحضارات ، فليس النحت الذي عرف به المصريون إلا بدائيا ولا عبرة بعظمة الأهرام التي يمكن أن تنتج عن مرحلة بربرية .

إن أقدم الأمم لديه العبرانيون ، وإن ذكرت كتب التاريخ غير ذلك فلأنهم كانوا يعيشون في عزلة تامة ومن ثم بقوا مجهولين ، كانوا لا يسكنون السواحل ولا يختلطون بالأمم الأخرى ، بل يذهب فيكو إلى أن من حاول نقل أخبار العبرانيين إلى الأمميين لحقته اللعنة الإلهية ، مثل ثيودكت الذي حرم نعمة البصر ، ويعتقد أن العناية الإلهية قد شاءت أن تحول دون تدنس دين الله الحق باختلاط شعبه المختار مع الأجانب ! !

وقد قدم فيكو في المجلد الأول من كتابه « العلم الجديد » لوحة تاريخية لأهم وقائع التاريخ القديم منذ خلق العالم مستندا إلى التوراة ، فأبناء نوح بعد الطوفان لم يسيروا على نمط واحد فبينما حافظ أبناء سام على لغتهم وعاداتهم تشتت أبناء حام ويافث في الأرض وعاشوا عيشة أقرب إلى الحياة الحيوانية ففقدوا مزاياهم البشرية ، وأصبحوا ضخام الأجسام ، ومن ثم انقسم البشر إلى عبران من سلالة سام وإلى عمالقة من نسل يافث وحام .

شعر العمالقة بالخوف من بعض الظواهر الجوية كالبرق والرعد والصواعق ،

واعتبروها غضبا من الإله فتحايلوا على إرضائه بالكهانة ، وحينما استقرت الأسر بسبب حرفة الزراعة وملكية الأرض أخذ العمالقة يفقدون ضخامة أجسامهم ، ولكن بعضهم بقي على تشرده وقد أصبح هؤلاء في حالة أسرهم خدما وموالي للمزارعين من أصحاب الأراضي وبذلك نشأ نظام الرق ، وقد شكل الآباء أو الرؤساء من أصحاب الأراضي طبقة النبلاء كما شكل الخدم والعبيد طبقة الرقيق ، فتكون بذلك المجتمع الأرستقراطي ، ولكن لما قويت شوكة رقيق الأرض بدأ هؤلاء يحصلون على بعض المزايا فتكون النظام الديمقراطي ولكن ذلك أدى إلى الفوضى فكان أن ظهر رجل شديد البأس قبض على زمام الأمور وأعلن نفسه حاكما مطلقا فتأسس بذلك حكم الفرد .

ويطبق فيكو آراءة على تاريخ اليونان والرومان ثم العصور الوسطى ، فيرى أن دور الأبطال لم يستمر طويلا لدى اليونان لأن ظهور الفلسفة عجل بالإنتقال من الدور الإلهي إلى الدور البشري دون أن يبقوا مدة طويلة في الدور البطولي ، على عكس ما حدث لدى الرومان ، إذ طال الدور البطولي وعندما وصلوا إلى الدور البشري كانوا قد ابتعدوا كثيرا عن الدور الإلهي .

ثم عاد الناس في العصور الوسطى إلى بربرية شبيهة بالبربرية الأولى فاجتازوا دورا إلهيا جديدا وهو الدور الذي تولى فيه الملوك المناصب الدينية ثم اجتازوا دورا بطوليا عندما نشأت الفروسية وقامت الحروب الصليبية ، أما الدور الثالث فقد بدأ في العصر الذي عاش فيه فيكو .

ويتصف التاريخ خلال هذه الأدوار بسمتين رئيستين :

١ ـ أن الإنسانية لا تتقدم خلال أدوار التاريخ في خط مستقيم كما أن التعاقب الدوري لايعني أنها ترتد إلى نفس البداية بل إن مسارها في خط لولبي كما لو كانت تدور حول جبل لتصل إلى قمته ، كل دورة تعلو سابقتها ومن ثم فإن ما يبدو إنه تكرار ليس إلا موقعا أكثر ارتفاعا تستطيع منه الإنسانية أن

ترى آفاقا أكثر اتساعا ، فكلما ارتفعنا أكثر وأكثر في صعودنا الدائري ازدادت نظرتنا عرضا وفكرنا شمولاً (١) .

٢ — إن العناية الإلهية هي التي أرادت أن يكون مسار التاريخ على نحو ما هو عليه ، جعلت هذه العناية العمالقة ضخام الأبدان كي يصارعوا الوحوش في الغابات ، كما سمحت العناية الإلهية بظهور الوثنية وخلال الإنسان كي يخاف غضب آلهة مزعومة ، واعتقد الإنسان بكهانات باطلة كي يجد في ضلاله مبدأ سلوك ونظام مزور ، التباس الحق بالباطل ممهد لدور الوصول إلى الحق ، ثم سمحت العناية الإلهية بهذا التمييز بين عبرانيين وأمميين ، ثم دعمت هذه العناية العقيدة المسيحية بوسائل خارقة للعادة وذلك بفضل الشهداء المسيحيين وتعاليم آباء الكنيسة ومعجزات القديسين في مقابل حكمة اليونان الجوفاء ، بل لقد أرادت العناية الإلهية قيام أمم محاربة تعارض المسيحية فكان البرابرة الأوربيون في الشمال والعرب المسلمون في الجنوب وكلاهما يعارض ألوهية يسوع المسيح وقد سمح الله بذلك تثبيتا لهذه العقيدة إذ أدى ذلك إلى قيام الدور الأول دور الآلهة مرة أخرى ولكن في صورة أفضل . ممثلا في الملوك البابوات حماة الدين .

كذلك تدخلت العناية الإلهية في المجال السياسي ، إذ تناقش العوام مع الخواص في التقوى والتدين وتحمس الشعب للدين مما أدى به إلى الاشتراك في السلطة المدنية والحكومات الشعبية ، ولكن لما كانت الحكومات الديمقراطية تستند إلى الانتخابات فإن العناية الإلهية قد حالت دون سيطرة الصدفة عليها فكان حق التصويت مقيدا بمقدار من الثروة ، وأن يعتبر النشطون والمنتصرون والكرماء أليق بالحكم من الخاملين والمسرفين والمعوزين ، فالأغنياء الفضلاء أليق بالحكم من الفقراء الفاسدين ، ولكن المواطنين جعلوا الثروة وسيلة لتدعيم السلطة لهم

---

1 — Ency. of philosophy : Y & VIII P. 244

فكانت ثورات وحروب أهلية أدت إلى فوضى عامة ، حينئذ تتدخل العناية الإلهية بإحدى وسائل العلاج الثلاثة الآتية :

١ — أن يظهر بين أفراد الشعب بطل مثل أوغسطس مؤسس الملكية ويضع حدا للفوضى .

٢ — إذا تعذر هذا العلاج من الداخل أتت به العناية الإلهية من الخارج في صورة شعب أفضل يستولي بقوة السلاح .

٣ — إذا لم يحدث أحد هذين الأمرين واستمرت الفوضى طبقت العناية الإلهية دواءها الأخير : الفناء (١) .

ليست جميع آراء فيكو في فلسفة التاريخ وليدة التجربة والاستقراء كما هو الحال لدى ابن خلدون بل إن كثيرا من الأفكار المسبقة قد حددت تفسيراته ، إنه مع انتقاده لديكارت لبعده عن التجربة، فإنه حدد منهجه بما يماثل منهج عالم الهندسة الذي يضع الأوليات ثم يستنبط منها ، وقد وضع ما يزيد على مائة مسلمة جعلها أوليات لا تقبل النقاش منها :

* ينقسم الجنس البشري إلى نوعين : العمالقة ونوع ونوع الإنسان ذي القامة المتوسطة أو نوع الأمميين ونوع العبرانيين .

* يرجع الاختلاف بينهما إلى أن تربية الأولين حيوانية والآخرين إنسانية ومن ثم فإن أصل العبرانيين يختلف عن أصل غيرهم من الامميين

(مسلمة رقم ٢٧)

---

1 — Ibid : P. 250

بعض المراجع عن فيكو :

1 — Scienza Nuova transl. by T. G. Bergin &M.T. Fisch : The new science of Giambattista Vico

2 — The autobiography of Giambattista Vico

3 — Robert Flint : Vico London 1882

4 — B. Croce transl. by R.G. Gollingwood. The philosophy of G. Vico

* إن الله منع العبرانيين من الكهانة بينما هي أساس الديانات الوثنية ولذلك انقسم العالم القديم إلى قسمين أساسين : عبراني وأممي (مسلمة رقم٢٤)

وظاهر أن الأفكار الرئيسية في هذه المسلمات مستقاة من العهد القديم ، الأمر الذي جعل آراءة بعيدة عن الروح العلمية ، على عكس ابن خلدون الذي إن عرض لقصة من الكتاب الكريم أضفى عليها تفسيرا علميا لتتسق مع سياق آرائه ، من ذلك مثلا عقاب بني إسرائيل بالتيه في صحراء سيناء أربعين عاما بعد أن رفضوا دعوة موسى لهم إلى فتح الأرض المقدسة ، فذهب ابن خلدون إلى أن الجيل الذي كان مع موسى من بني إسرائيل قد اعتاد حياة الدعة والترف في مدن مصر كما خضع للذل والقهر من فرعون ، ومدة أربعين سنة هي المدة اللازمة لفناء هذا الجيل ونشأة جيل جديد في قفار سيناء لا يعرف إلا حياة الشظف والخشونة فتقوى فيهم العصبية التي تمكنهم من المطالبة والتغلب .

خلاصة القول أن الأفكار الرئيسية في فلسفة فيكو تعوزها الروح العلمية كما أن تقييمه للحضارات القديمة يشوبه التعصب الديني ، وليس ذلك مما ينتقص من نظريته فحسب بل إنه إذا تعرضت قصص العهد القديم للنقد التاريخي كما حدث في عصر التنوير ، فإنه يلزم عن هذا انهيار الأفكار الرئيسية في فلسفته ، إن الالتزام بقصص العهد القديم في فلسفة التاريخ يفرض على المؤرخ أو المفكر قيدا يشده نحو اللاهوت بقدر ما يبعده عن العلم ، وإن أية نظرية في فلسفة التاريخ لن تتصف بالعلمية حتى تتحرر تماما من تقييم العهد القديم للحضارات القديمة العريقة من جهة وحضارة العبرانيين من جهة أخرى .

الفصل الثاني

نظرية العناية « التخطيط الالهي »

« التاريخ مسرحية ألفها الله ويمثلها الإنسان »
(أنصار العناية الإلهية)

١ ــ سان أوغسطين
٣٥٤ ــ ٤٣٠

مدخل . . .

تشير نظرية العناية الإلهية إلى أن التاريخ مسرحية ألفها الله ويمثلها الإنسان ، أي أن وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية ، بل هي التي شكلتها على نحو ما هي عليه ، تنكر هذه النظرية القول بالمصادفة لأنها لا تعني إلا الفوضى أو العبث ، والإيمان بالعناية الإلهية في التاريخ يقتضي إيمانا بالله ومن ثم فإنها ليست مجرد نظرية ولكنها ترقى إلى مستوى الاعتقاد ، إذ لا بد من تدخل محكم من الإله الحكيم ليخطط للإنسان العاجز عن فعل الخير لنفسه ، ولولا هذا التدخل الإلهي لأصبح التاريخ كومة مضطربة من عصور متراكمة في عبث أو مأساة رهيبة دون بداية معقولة أو نهاية مقبولة .

وقد سادت فكرة العناية الإلهية معظم الحضارات القديمة بقدر دور الدين في هذه الحضارات ، ولكنها تفاوتت في مفهومها ، آمنت معظم الشعوب كالمصريين والبابليين والأشوريين والأكاديين ثم اليونان أن الإنسان جزء من الكون ، ومن ثم تسري عليه ما يسري على الكون من نواميس ، ولما كان التعاقب الدوري واضحا في ظواهر الكون ، كتعاقب الليل والنهار ، وتعاقب

الفصول الأربعة وتعاقب أشكال القمر على مدار الشهر ، وتعاقب الحياة والموت على الكائنات الحية ، وكان ذلك مظهرا لنواميس محكمة كان التعاقب الدوري هو الفكرة السائدة في هذه الحضارات وتتضح فكرة التعاقب في فلسفة كل من هيراقليطس والرواقيين في الدورات أو فكرة السنة الكونية الكبرى ، أما في الحضارات القديمة فقد اتخذت طابعا أسطوريا كما هو الحال في تفسيرهم ظواهر الطبيعة .

واتخذت العناية الإلهية معنى مخالفاً لدى بني إسرائيل ، إذ ليس للإنسان دور ثانوي بالنسبة للكون تسري عليه أحكامه كما كان تصور الحضارات القديمة ، بل احتل التاريخ منذ بدء الخليقة إلى سلسلة أنبياء بني إسرائيل جزءاً هاماً من العهد القديم ، ومن ثم لم ينفصل التاريخ عندهم عن الدين ، لقد أصبح للإنسان وضع متمايز عن الكون : عالم الطبيعة مظهر لقدرة الله بينما عالم الإنسان مظهر لعنايته ، ولكن العبرانيين لا يعنون بذلك مطلق الإنسان في كل زمان ومكان ، وإنما العناية الإلهية مقصورة على شعب الله المختار ؛ أحداث التاريخ لا تكرر ولا تتعاقب ولكنها تتخذ مسارا مستقيما لتستكمل غرض « يهوه » كما وعدهم : العود إلى أرض الميعاد ، يقدم الدين اليهودي حصيلة ضخمة من التصورات التاريخية الموضوعة في إطارمن العناية الإلهية بالمعنى الخاص : تدخل « يهوه » في وقائع التاريخ من أجل شعبه المختار ، وتقوى هذه العقيدة لديهم إبان التشتت والنفي والاضطهاد (١) .

وقد اتخذت نظرية العناية الإلهية طابعا مسيحيا بعد قيام المسيحية وقد تبلورت لدى أكبر فلاسفة اللاهوت المسيحي سان أوغسطين ، ثم بدت مرة أخرى كرد فعل لعصر النهضة لدى جاك بوسويه .

ومع إيمان المسلمين بالعناية الإلهية ، ومع أن بعض فرقهم وطوائفهم — كالمعتزلة على مستوى النظر العقلي والصوفية على مستوى الذوق الصوفي —

---

1 — Trygve R. Tholfsen : Historical Thinking ch.2 pp. 34-54

قد فصلوا القول في العناية الإلهية كعقيدة فإنهم لم يقدموا النظرية مطبقة على التاريخ ، وكان من المتوقع أن نجد نظرية العناية الإلهية في التاريخ لدى فرق الشيعة التي تؤمن بالمهدية ، إذ هي عقيدة تشكل أملا لا يقل عن أمل اليهود في أرض الميعاد — ولكنها لدى الشيعة الإسماعيلية قد اتخذت طابعا تنجيميا وليس تفسيرا أو فلسفة للتاريخ .

كانت الظروف السياسية مهيئة لظهور نظرية تدافع عن المسيحية ، إذ كانت الإمبراطورية الرومانية على وشك السقوط ، وكانت الفكرة الشائعة أن أغلال الدولة راجع إلى انتشار المسيحية باعتبارها قد أضعفت من ديانة الدولة وآلهة الرومان ، فانبرى سان أوغسطين يدافع عن المسيحية باعتبارها المثل الأعلى للدولة أو بالأحرى مدينة الله على الأرض .

ذهب سان أوغسطين إلى أن الشر قد دخل العالم بمعصية آدم ، وكما أن في الإنسان نزعتين : نزعة حب الذات إلى حد الاستهانة بالله ، ونزعة حب الله إلى حد الاستهانة بالذات ، كذلك في المجتمع مدينتان : المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان ، والمدينة السماوية أو مدينة الله ؛ تعمل الأولى على نشر الظلم ونصرته وتجاهد الثانية في سبيل العدالة ؛ ولقد كانت مدينة الله مختلطة بمدينة الشيطان حتى ظهور نبي الله إبراهيم ثم تميزت المدينة السماوية فأصبحت في بني إسرائيل ، والمدينة الأرضية في سائر الحضارات التي بلغت ذروتها الحضارة الرومانية ، ولكنهما مع انفصالهما وتباينهما كانا يتقدمان معا ويمهدان لظهور السيد المسيح ، مهد بنو إسرائيل له روحيا ومهدت الحضارات القديمة له سياسيا وفقا لتدبير من العناية الإلهية ؛ ولقد انتهى التمايز بظهور المسيح ، ومن ثم يجب أن تتم الوحدة بين الجانب الروحي ممثلا في الكنيسة والجانب السياسي ممثلا في الدولة ، ولما كانت الأخيرة تسعى إلى الخيرات المادية الدينوية بينما

تجعلها الكنيسة وسيلة لغاية روحية أسمى فإنه يجب أن تخضع الدولة للكنيسة ، لقد اعترضوا بأن تعاليم المسيحية تخالف مقتضيات الدولة — يرد بذلك أوغسطين على الذين يقولون إن استيلاء القوط على روما عام ٤١٠ كان نتيجة تخلي الرومان عن دياناتهم القديمة التي علا شأنهم في ظلها ثم اعتناقهم الدين الجديد ، إنهم يقولون ذلك لأن المسيحية ترى عدم مقاومة الشر ، وبإعطاء الخد الإيمن لمن صفعك على الأيسر ، والرد على ذلك أن الناس في كل عصر — حتى الملوك أنفسهم — يرون العفو عند المقدرة فضيلة ؛ إن الغرض من ذلك منع الشر الظاهر مقاومة العدوان تزيد الشر في قلب المعتدي وتدخل الشر في قلب المعتدى عليه ، ولا يمنع هذا من الحزم كتأديب الوالد لولده (١) .

هكذا أراد سان أوغسطين أن تكون الدولة دينية بل أن تسيطر الكنيسة على الدولة من أجل تحقيق السعادتين : سعادة الدنيا وسعادة الآخرة ، تشرف الكنيسة على الدولة حتى توجهها إلى الحياة الآخرة وتمكن الدولة الكنيسة من تحقيق أغراضها .

وقد رد سان أوغسطين على القائلين بالتعاقب الدوري في التاريخ ذلك أن الحوادث وفقا لهذا الرأي تميل إلى أن تتكرر ، بينما اللاهوت المسيحي يجعل من صلب المسيح أهم واقعة تاريخية منذ بداية الخلق ، ومن ثم عارض سان أوغسطين القول بالتعاقب الدوري مؤكدا فردية الواقعة التاريخية ومن ثم استحالة تكرارها ، إن صلب المسيح من أجل البشر كي يفدي خطاياهم حادثة فردية لا تتكرر لا بالنسبة له ولا بالنسبة لفرد آخر ، كذلك قيامه من بين الموتى ؛ إنهم في ضلال حين يعتبرون الدائرة أكمل الأشكال ويستخدمونها في التاريخ بدلا من الخط المستقيم ، إنهم يقيسون بعقولهم الضيقة أحكام العقل الإلهي ، إن هذا التفسير هو وحده الذي يكشف عن حكمة الله الخفية في الوقائع ، فواقعة طوفان نوح لا تفسر إلا في ضوء الخطيئة الأصلية من ناحية واكتمال

---

١ — يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ص ٤٤—٤٨ — — —

معناها بظهور المسيح من ناحية أخرى ، إن عمل الله واضح في انتصار المسيحية أكمل مظاهر العناية الإلهية (١) .

هذه أول محاولة تعبر عن نظرة كلية إلى التاريخ وتفسير لمسار وقائعه ومع ذلك يتعذر أن يعد سان أوغسطين من خلال محاولته هذه مؤسس فلسفة التاريخ لأنه قيد مفهوم العناية الإلهية تقييدا لم تتجاوز فيه أصول الإيمان المسيحي ، ومن ثم يتعذر أن يسلم بنظريته غير مسيحي ، بل لقد ذهب هرنشو إلى أنها ليست فلسفة ولا تاريخا وإنما مجرد لاهوت وقصص قام به خيال قديس ، لقد مسخ فيه الحقيقة وجعل البشر كقطع الشطرنج في لعبة على رقعة الزمان بين الله والشيطان(٢) فبعيد عن الحقيقة تصور حضارات العالم القديم على أنها تمثل الشر ، وأبعد عن الحق حتى من الناحية الدينية البحتة تصور بني إسرائيل على أنهم ممثلون للخير أو مدينة الله وإلا كيف يفسر قتلهم الأنبياء ، ومن ثم لقد وجدت هذه النظرية ردود فعل عنيفة في عصر التنوير (٣) ومع ذلك فقد قدر لها أن تسود الفكر الأوربي ما يقرب من ألف سنة حين سيطرت الكنيسة على الفكر والسياسة طوال العصور الوسطى .

بعض المراجع عن سان أوغسطين :

1. De Civiltate Dei — مدينة الله لسان أوغسطين
2. R.A. Deane : The political and social ideas of Saint Augustine (New York 1963)
3. N.H. Bagnes : The political ideas of Saint Augustine (London 1936)
4. H.J. Marron : Saint Augustine et la fin de la culture antique,Paris 1938
5. E, Gilson : La philosophie chretienne de Saint Augustine transl. into Eng. by L.E. M. Ltorch London 1961

---

1 — T.R. Tholfsen : Historical Thinking pp. 63-71

٢ – هرنشو وترجمة عبد الحميد العبادي : علم التاريخ ص ٢٦

٣ – في النقد التاريخي لتاريخ بني إسرائيل يمكن الرجوع إلى ما قاله فولتير ، راجع مثلا : أندريه كريسون وترجمة نهاد رضا : تيارات الفكر الفلسفي من العصور الوسطى حتى العصر الحديث ص ٢٦٥

٢ – جاك بوسويه
١٦٢٧ – ١٧٠٤

« إذا كنا نؤمن بقدرة الله في الطبيعة فأولى أن نؤمن بعنايته في تاريخ الإنسان » .

بوسويه

كان قد مر على نظرية سان أوغسطين أكثر من اثني عشر قرنا ومن ثم لم تكن في حاجة إلى تجديد لتدعيم سلطان الكنيسة فحسب بل لأن عصر النهضة قد حمل معه ثورة على تعاليم الكنيسة وقيم العصور الوسطى ، ومن ثم جاءت نظرية الأسقف جاك بوسويه في القرن السابع عشر محاولة لاستمرار تفسير التاريخ من وجهة نظر الكنيسة ولقد كان بحق ممثلا لها فإذا كان لويس الرابع عشر هو الدولة فإن الأسقف بوسويه هو الكنيسة .

استعرض في كتابه « مقال في التاريخ العالمي » تاريخ العالم إلى نهاية حكم

---

* جاك بوسويه Jacques Bossuet ولد في ريجون ودرس القانون في متز وسنه ١٣ سنة .

* تفرغ للاهوت وقد رسم قسيساً عام ١٦٥٢ وذاعت شهرته في باريس كواعظ ديني يؤكد سلطة الكنيسة .

* قويت سلطته بالبلاط الملكي في فرنسا حين أصبح معلماً لابن لويس الرابع عشر ولكنه أبعد بعد أن اشتد الصراع بين الملك والكنيسة .

* هاجم البروتستانتية معتبراً تحررها المذهبي من الكنيسة مظهراً للأغلال ، فثالوث الحكم عنده : المسيح – الملك – الكنيسة .

* « أهم كتبه : « مقال في التاريخ العالمي » « رسالة في معرفة الله ومعرفة ذاته » « السياسة مستخلصة من الكتاب المقدس » « تاريخ فرق الكنائس البروتستانتية »

شرلمان في القرن التاسع الميلادي (١) من وجهة نظر دينية بحتة بل ومن وجهة نظر مسيحية كاثوليكية بتحديد أدق ، فقسم التاريخ إلى أحقاب على أساس ديني مستمد من الكتاب المقدس ، ومن ثم فأهم أحداث التاريخ لديه :

هبوط آدم عام ٤٠٠٤ ق.م. — طوفان نوح عام ٢٣٤٨ ق.م — دعوة إبراهيم عام ١٩٢١ ق.م — نزول شريعة موسى عام ١٤٩١ ق.م ثم ظهور السيد المسيح ، أما أهم الوقائع بعد ظهور المسيحية فواقعتان :

اعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحية عام ٣١٢ م ثم تتويج البابا ليو شرلمان إمبراطورا على الرومان عام ٨٠٠ م.

مادته التاريخية إذن مستخلصة من الكتاب المقدس لا من وثائق التاريخ ومستنداته والتاريخ عنده تحكم شعو به قوانين وضعية قبل شريعة موسى ثم قانون سماوي منذ موسى إلى أن تمت النعمة الإلهية بالمسيح (٢) .

إن الدين هو الظاهرة الوحيدة الجديرة بالتسجيل بين جميع مظاهر الحضارة لأنه التراث الروحي للشعوب ولأنه الحقيقة الخالدة على مر الزمان ومن ثم لم يكن ما هو جدير بالاعتبار غير تاريخ العبرانيين لأن أديان الحضارات القديمة كالمصرية والبابلية والأشورية والهندية ليست إلا خرافات ، يطلعنا التاريخ الديني على تخطيط إلهي محكم ، وإذا كنا نؤمن بقدرة الله في الطبيعة فأولى أن نؤمن بعنايته وإحكام تدبيره في تاريخ الإنسان ، أن التاريخ يهدف إلى إعلاء كلمة الله ، والمقصود بكلمة الله عنده سلطان الكنيسة .

---

١ — كان يود أن يستكمل الكتاب حتى عهد لويس الرابع عشر ومن ثم جاء فولتير ليؤلف عن هذه الفترة (من شرلمان إلى لويس الرابع عشر) ولكن من وجهة نظر مخالفة تماماً إن لم يكن معارضة .

2 — Flint : History of the philosophy of history p. 126.

هكذا يتبين أن مفهوم العناية الإلهية لدى رجال اللاهوت لم يتجاوز العقيدة المسيحية بل لقد ضيقوا من هذا المفهوم وحجروه حتى قيدوه بسلطان الكنيسة الكاثوليكية متجاهلين بل محطين من شأن الحضارات القديمة العريقة من الصين إلى مصر ، ومن ثم كان من الطبيعي أن يصبح هذا التفسير الديني للتاريخ العالمي مرفوضا من المؤرخين لا العلمانيين منهم فحسب بل بعض الكاثوليك أنفسهم ، ونظرا لضيق أفق هذا التفسير فقد وجد رد فعل بالغ العنف لدى مؤرخي عصر التنوير بوجه عام وفولتير بوجه خاص الذي قوض هذا التفسير من أساسه بنقد شديد للتوراة وقصصها كوقائع في التاريخ وبذلك انحسر تاريخ العبرانيين الذي بالغ رجال اللاهوت في قيمته التاريخية إلى مكانته الحقيقية وهذه لا ترقى بأية حال إلى مكانة أية حضارة من حضارات الشرق القديم .

بعض مراجع عن بوسويه :

1 — Lebarcy, Histoire crtitique de la predication de Bossuet (Lille 1888)

2 — Calvet : Bossuet : l'homme et l'œuvre (Paris 1941)

٣ ـ إخوان الصفا (١) .

« خلافة الغصب لا تدوم لأنه لا بد أن يظهر من بظهوره تكتمل السعادات . إنه كالشمس يبعث في العالم روح الحياة » .

إخوان الصفا

لم تتخذ نظرية العناية الإلهية طابع الشمول سواء في اليهودية أو المسيحية بل بل ضيقها الفريقان كل على دينه بل أحيانا على المذهب الخاص داخل الدين ومن ثم قبعت هذه النظريات داخل اللاهوت الخاص لم تتجاوزه إلى رحاب التفسير العلمي أو الفلسفي الأوسع أفقا .

وقد بدت نظرية العناية الإلهية كعقيدة تبعث على الأمل في نفوس المعتنقين في أوقات المحن والأزمات ، أمل اليهود إبان التشتت في أرض الميعاد ، وأمل رجال الكنيسة إبان انتقاد المسيحية بوصفها سببا في سقوط الدولة الرومانية في انتصار الكنيسة وسيطرتها على الدولة .

كذلك الأمر في الإسلام لم أجد تطبيقا لنظرية العناية الإلهية على التاريخ إلا لدى فرقة مذهبية فاتخذ التفسير طابع التحزب ، وكانت هذه الفرقة مضطهدة تعارض الخلافة القائمة ومن ثم علقت الآمال على الخلاص بعقيدة المهدي

---

١ ـ جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا ظهرت في القرن الرابع الهجري نتيجة الأحوال السياسية والاجتماعية وجزءاً من خطة وضعتها الشيعة الاسماعيلية لبلوغ أهدافها ، زعمت هذه الجماعة أن الشريعة الاسلامية قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات وأنهم يعملون على تطهيرها بالفلسفة ، اتخذت طابعاً علمياً شمولياً إذ أعلنوا أنهم لا يعادون علماً من العلوم ولا يهجرون كتاباً من الكتب ولا يتعصبون لمذهب على مذهب وأن مذهبهم يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها ، تعد رسائل إخوان الصفا موسوعة علمية جامعة لجميع المعارف في ذلك العصر ، وإن غلب عليها طابع الحشو في الإيمان بأسرار الأعداد وفي الهبوط بالفلك إلى مستوى التنجيم .

المنتظر (١) ، ولما كانت هذة العقيدة مستقبلية فقد التمست لها جماعة إخوان الصفا الذين يغلب على الظن أنهم إحدى جماعات الشيعة الإسماعيلية أساسا يدعمها من الماضي أو التاريح : التاريخ الديني بطبيعة الحال .

لقد استخلف الله آدم في أرضه ، فلما أكل من الشجرة خرج عن أمر الله وصار في أمر إبليس حتى استرجع فتاب وأناب ، هكذا يجري أمر المستخلفين من ذرية آدم في الأرض ، فمن كان منهم مستخلفا فيها بأمر الله الذي استخلف به آدم بعد التوبة فهي خلافة نبوية وإمامة ، ومن ثم تعدى هذا الأمر فخالف هذه القاعدة وطلب أن يكون خليفة الله تعالى ليدبر خلقه بسعيه وحرصه فإنه لا يتم له ، وإن تم وقدر عليه فإنما هو خليفة إبليس لأنها حيلة ومكيدة وخديعة وتعد وغصب وظلم وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان (٢) .

الخليفة هو من استخلفه الله بأمره وأيده بملائكته وكان الله هو المدبر له ، فيجمع له السعادات الفلكية كلها واليه تصرف روحانياتها كما سخر الله لسليمان الجن والإنس والوحش والطير ، وكما قهر فرعون لموسى وكما أنزل تأييده لمحمد فخضعت له الملوك ، فهذه صفة الولاية العظمى والخلافة الكبرى من الله عز وجل .

أما الخلافة عن إبليس خلافة الغصب فإنها لن تدوم ، ذلك أنه لا بد أنه سيظهر في آخر الزمان سيد اخوان الصفا المحيط بعلوم من تقدمه من الرؤساء الستة : آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، وبظهوره يكون ظهور السعادات كلها ، وهو تمام العالم وعود الخلق إلى أوله ، ورجوع الحق إلى أهله ، ذلك هو المهدي المنتظر الذي سيظهر كالشمس يبعث في العالم روح الحياة ، وقد

---

١ – آمن الشيعة الاثنا عشرية بعقيدة المهدي المنتظر بينما آمن الاسماعيلية بالامام المستتر وتتفق الفكرتان في معارضة الخلافة القائمة وانتظار إمام يملأ الأرض عدلا كما ظ ملئت جورا .

٢ – رسائل إخوان الصفا جـ ٤ ص ٤٠٤ .

حان قيام مملكة الله وظهور المهدي المنتظر إذ ينبيء بذلك أنه قد حان القران الأعظم حين يقترن زحل والمشتري وهو القران الموجب للأشياء العظام في العالم كبعث الرسل .

هذه آراء وإن انبثقت عن جماعة إسلامية فضلا عن أنها مستقاة من التاريخ الديني للأنبياء كما يقرره الإسلام فإنها لا تعبر عن رأي جمهور المسلمين وعقيدتها في العناية الإلهية ــ أو اللطف الإلهي وفقا للتسمية الإسلامية ــ إن العناية الإلهية لدى المسلمين عامة والمعتزلة والصوفية مع الاختلاف بينهما خاصة ذات طابع كوني شمولي ، ومع ذلك فقد ظلت هناك ثغرة واضحة في الفكر الإسلامي : تطبيق المفهوم الإسلامي للعناية الإلهية على التاريخ سواء التاريخ العالمي أو حتى الإسلامي ، لقد آمن كثير من مؤرخي الإسلام أن وقائع التاريخ مظهر المشيئة الإلهية ولكنهم لم يوضحوا أنه مظهر عنايته أو أن هناك تخطيطا إلهيا مرسوما نحو خير البشرية عامة أو خير المسلمين خاصة .

وهكذا ظل تطبيق عقيدة العناية الإلهية على التاريخ ضيقا أشد الضيق متحيزا كل التحيز الأمر الذي جعل نظرياته تندرج في موضوعات اللاهوت ولا يعترف بها ضمن نظريات فلسفة التاريخ .

الفصل الثالث

نظرية التقدم : الفعل الانساني
« إنجازات الإنسان في التاريخ »

مدخل . . .

سادت نظرية التقدم عصر التنوير عقب الكشوف العلمية في القرن السابع الأمر الذي دعم ثقة الإنسان في المستقبل واستعلائه على الماضي ، فلم تكن نظرية التقدم مجرد آراء يرددها مفكرون وإنما كانت اقتناعا لدى أهل ذلك العصر .

وقد أسهم فلاسفة عصر التنوير بأفكار جديدة في الدراسات التاريخية إذ جعلتهم نزعتهم المتحررة رواد النقد التاريخي في العصر الحديث ، فقد وضعوا كل شيء موضع النقد والفحص الأمر الذي خلص التأريخ من كثير من الأخطاء ثم هم أول من وسع أفق الأوربي في نظرته إلى التاريخ إذ لم يصبح اهتماله محصورا في تاريخ اليونان والرومان دون سائر الحضارات ، ولم يصبح الشعب العبراني هو وحده الجدير بالاعتبار بين شعوب الشرق القديم ، لقد أصبحت نظرة المؤرخ أكثر تحررا وأبعد عن التعصب الديني والقومي .

كذلك تجاوزت نظرية التقدم بمؤرخي عصر التنوير علاقات السياسة وأخبار الحروب لأن هذه لا تكشف عن شيء من التقدم تجاوزتها إلى أوجه النشاط الإنساني ممثلة في العلم والفن والفلسفة والأدب والتكنولوجيا ، فالتاريخ الحق هو تاريخ الفكر الذي يكشف عن تقدم العقل البشري ، ومن ثم اصبحت وحدة الدراسة التاريخية هي الحضارة .

واستمرت نظرية التقدم سائدة طوال القرن التاسع عشر ، وإن أصبح للتقدم معان متعددة :

١ — معنى تطوري : بعد أن دعت نظرية التطور مفهوم التقدم حتى التبست به ، إنه وفقا للتطوريين تضبح الطبيعة الإنسانية أنبل حصيلة لعملية التطور ذاتها ومن ثم فإن التقدم التاريخي متضمن في قانون الطبيعة ، ذلك أنه لما كانت عملية التطور حتمية وقد أدت بالإنسان أن يصبح على رأس الكائنات الحية كان معنى التقدم متضمنا في الطبيعة ذاتها ، فالإنسان بوصفه ابنا للطبيعة خاضع للقانون الطبيعي ومن ثم فإن مسار التاريخ لا بد أن ينطوي على تطور نحو ما هو أسمى (١).

١ — معنى فلسفي مذهبي : حيث اتخـذ مفهوم التقدم طابـع نظرية شاملة في فلسفة التاريخ فهو تقدم نحو حرية الروح بوعيها لذاتها لدى هيجل ونحو المجتمع اللاطبقي لدى ماركس (٢).

٣ — معنى سياسي : مكن له المد الاستعماري في القرن التاسع عصر ، فحين وصلت الإمبراطورية البريطانية إلى أوج عظمتها ، أصبح التقدم قضية مسلما بها لدى المؤرخين فالتاريخ عند لورد اكتون علم التقدم ويجب أن يكتب على أنه تقدم الإنسان ، ولقد أشار برتراند رسل إلى أنه نشأ وسط تيار جارف من التفاؤل في العصر الفيكتوري (٣).

٤ — معنى حضاري : نتيجة لتقدم العلم من جهة وتطور الأنظمة السياسية نحو الديمقراطية من جهة أخرى ، فشاعت أفكار السيطرة على قوى

---

١ — نرجيء الحديث عنهما إلى فصلين مستقلين.

٢ — يلاحظ الخلط بين التطور والتقدم ، فالتطور تعديل بيولوجي فسيولوجي في الكائنات الحية وفقاً لقانون الانتخاب الطبيعي بينما التقدم بإيجاد أنماط جديدة لأسلوب حياة الإنسان تكشف عن أصالته وابتكاره.

3 — B. Russell : Portraits from memory p. 17

الطبيعة وتسخيرها لصالح الإنسان وسعادته ، يقول وامبيه : سيشهد المستقبل نموا لا حد لهلسيطرة الإنسان على الطبيعة وتسخيرها لصالحه(١) ، كما أصبحت الحديث عن الحرية السياسية والحقوق المدنية وإلغاء العنصرية .

هكذا بدا لأنصار التقدم ، مقدرة الإنسان على أن يتم من الإنجازات ما يمكنه من أن يستبدل بالفردوس الديني الأخروي فردوسا علمانيا دنيويا ، فالحياة في باريس ولندن وروما أفضل عند فولتير من جنة عدن ! !

1 — E.H. Carr : What is history ? p. 111

١ ــ فولتير
١٦٩٤ ــ ١٧٧٨

« هل اختار الله بعنايته هذا الشعب الوضيع ليكون شعبه المختار إذا انتصروا قتلوا النساء والأطفال في نشوة جنونية .
وإذا هزموا تجدهم في الدرك الأسفل من الذل والهوان»
فولتير

يتبلور في شخصيته عصر التنوير والاتجاهات التاريخية فيه ، وقد سبقت الإشارة إلى بعض هذه الاتجاهات ويمكن إيجازها فيما يلي :

١ ــ الاهتمام بالتأريخ للحضارات بدلا من الملوك والقواد لأن أخبار السياسة والحرب لا تفصح عن العقل الإنساني خلال عصور التاريخ ، يقول فولتير :

فولتير (فرانسو ماري أرويه دي فولتير)
Voltaire (François Marie Arouet de Voltaire)

* ولد في باريس من أسرة ثرية وقد درس في مدرسة لويس اليسوعية وقد هجر دراسة القانون من أجل الأدب .
* أدى أسلوبه اللاذع إلى نفيه من باريس إلى هولندا عام ١٧١٣ ثم إلى سجنه ١١ شهراً في الباستيل (١٧١٨ ــ ١٧١٨)
* أقام في انجلترا ٣ سنوات (١٧٢٦ ــ ١٦٢٩) درس خلالها الفلسفة الانجليزية والأدب والسياسة وتعد هذه الفترة مرحلة حاسمة في تكوينه الفكري إذ ذهب إليها شاعراً وعاد فيلسوفاً وقد أعجب بالديمقراطية الانجليزية وإسحق نيوتن ونشر كتابه : رسائل عن الأمة الانجليزية : عام ١٧٣٧ .
* نشر قبلها كتابه الرسائل الفلسفية عام ١٧٣٤ ولكن أسلوبه اللاذع أدى الى مطاردته فهرب من باريس إلى اللورين حيث تعرف على مدام دي شاتليه .
* أصبح من أكبر مؤرخي فرنسا وعين بالأكاديمية عام ١٧٤٦ وقد رحل إلى بروسيا بعد موت مدام دي شاتليه عام ١٧٤٩ ولكنه اختلف مع إمبراطور بروسيا .
* رحل الى سويسره عام ١٧٥٥ وداره فيها قد أصبحت الآن « معهد ومتحف فولتير » ،

إن بعض المؤرخين يهتم بالحروب والمعاهدات ولكني بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة آلاف وأربعة آلاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم أجد نفسي أكثر حكمة مما كنت قبلها حيث لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة ، وأي حكمة تكتسب من العلم بسيادة طاغية على شعب بربري لا هم له إلا أن يغزو ويدمر .

٢ — اتساع دائرة التأريخ فلا تكون وقفا على تاريخ أوربا ، بل تشمل الشعوب البدائية وحضارات الشرق القديم ، ومن ثم فقد انتقد فولتير كتاب بوسويه : مقال في التاريخ العالمي ، فليس في نظره تاريخاً عالمياً ذلك الذي حصر التاريخ في أربعة أو خمسة شعوب ، وتجاهل شعوب الشرق ذات الحضارات المجيدة كالصين والهند وفارس وبابل وأشور ومصر .

٣ — إعادة تقييم وقائع التاريخ الأوربي في العصرين القديم والوسيط وذلك للكشف عن أخطاء الماضي وإمكان تجنبها في المستقبل ؛ إن أزهى عصور التاريخ الأوربي يتمثل لديه في فترات أربعة : التاريخ اليوناني القديم ثم الدولة الرومانية إبان ازدهار حضارتها ثم عصر النهضة وأخيرا عصر التنوير ، والأخير أكثر استنارة ، ذلك أن معيار التقييم لديه في سيادة العقل فحيث يكون العقل قادرا على طرد ظلام الجهل والأهواء والغيبيات وأحقاد التعصب يتم التقدم نحو

وقد اثار فقر جيرانه مشاعره كما دافع عن أحد البروتستانت لما تعرض له من تعذيب واضطهاد ويدأ حملة عنيفة على الكنيسة متهماً إياها بالتحالف مع الدولة ضد الحريات فاعتبر المدافع الأول عن الإنسانية في نظر الأوروبيين واستقبل بعدها في باريس استقبالا حاراً عام ١٧٧٨ ولكنه مات في نفس العام .

* فيه نزعة الشك الديكارتية ولا أدرية مونتني ولكن نيوتن هو الذي أعجب به .

* أهم كتبه التاريخية : « شارل ١٢ » ، « لويس ١٤ » وهو تاريخ حضارة لا تاريخ ملك (١٧٥١) مقال في عادات وروح الأمم ١٧٦٩ من عهد شرلمان إلى لويس ١٤ ، حوليات ١٧٣١ فلسفة التاريخ عام ١٧٦٥ — حوليات إمبراطورية روسيا تحت حكم بطرس الأكبر ١٧٥٧ — تاريخ نشأة المسيحية ١٧٧٦

الكمال ، ومن ثم فإن أكثر عصور التاريخ تدهورا وركودا في نظره هو العصر الوسيط حيث الحرب التي أثارهـا التعصب الأعمى من البابوات ورجال الكنيسة وحيث الفظائع المشينة التي تولدت عن تلك الحروب ، كانت الأحقاد متحكمة والأهواء سائدة ولم يكن هناك مجال لتحكم العقل ، كانوا يلبسون مسوح الرهبان وهم سفاكو دماء متحالفون مع ملوك مستعبدين طغاة ، ارتكبوا أبشع الفواحش ثم غرروا بالجماهير الساذجة ببيع العفو عن المعاصي بصكوك الغفران ، إن المؤرخ يجب أن يرفع شعار : اسحقوا الفجور (١) ! من أجل إزاحة أكبر عقبة في سبيل تقدم الجنس البشري .

هكذا لم يجد فولتير في العصر الوسيط شيئا جديراً بالتقدير حتى الفن القوطي كانت تسوده الخرافة كما كانت الحياة العقلية في العصر الوسيط خالية من أية فضيلة ، أما الفلسفة المدرسية فابنة غير شرعية لفلسفة أرسطو بعد أن شابتها ترجمة مشوهة وسوء فهم ومن ثم ساءت إلى العقل أكثر مما نفعته .

وتمتد حملة فولتير على الكنيسة ورجال الدين إلى المؤرخين الذين انطوت نظرتهم إلى التاريخ على إسكاتولوجية وإيمان بالعناية الإلهيـة ، أما النظرة الإسكاتولوجية فترتبط في المسيحية بعقيدة الخطيئة الأصلية ، تلك العقيدة التي حطت من قدر الطبيعة البشرية وألقت ظلا قاتماً على حياة الإنسان على الأرض ، ومن ثم فقد انتقد باسكال لأنه تعمد أن يصور البشرية بصورة ممقوته لما تتضمنه من شر لازم عن الخطيئة الأصلية ،ولم يجد فولتير في الاسكاتولوجية التي لا تجعل للحياة من هدف إلا الإعداد للموت ، لم يجد فيها إلا فكرة تحول دون تقدم البشرية ، ومن ثم فقد دافع عن قيمة الحضارة وعن مستقبل الإنسان على الأرض يدعون الزهد فالحياة في باريس ولندن وروما أفضل من جنة عدن ! ! !

٤ ــ انتقاد لقصص العهد القديم وللتأريخ المستند إليه : إن التاريخ المستند

---

1. Écrasez l'infâmie

إلى الكتاب المقدس .لدى كل من سان أوغسطين وبوسويه يتجاهل شعوب الشرق ذات الحضارات العريقة ويوجه عناية مبالغاً فيها إلى العبرانيين ، كما لو كانت تلك الحضارات لا قيمة لها إلا من حيث علاقتهم باليهود ، قد يكون للأخيرين مكان في اللاهوت ، أما في التاريخ فليس لهم إلا وضع وضيع ، يعلمنا التاريخ أن أصل الشعب اليهودي طائفة من الساميين الرحل عاشوا مشتتين في صحراء ممتدة بين مصر وسورية ، وتشير المستندات التاريخية القديمة إلى أن أماسيس ملك مصر قد طرد من بلاده قبيلة من الأشخاص المصابين بالجذام فارتدت نحو الصحراء ، كما يشير تيودورس الصقلي إلى أنه حين خاض ملك مصر غمار الحرب في أراضي الحبشة هاجمت مصر أثناء غيابه عنها جماعة من قطاع الطرق وأعملت فيها النهب فألقى أماسيس القبض عليهم عقب عودته وقطع أنوفهم وآذانهم ونفاهم إلى صحراء سيناء حيث صنعوا الشباك لصيد السمان ، هؤلاء هم أجداد اليهود (١) .

ومن الخطأ الظن أن اليهود كانوا مضطهدين في الدولة الرومانية أو غيرها لقولهم بإله واحد في عالم وثني بل لأنهم يمقتون الأمم الأخرى ، إنهم برابرة يقتلون أعداءهم المغلوبين بلا رحمة ، إن هذا الشعب اللئيم المخرف الجاهل العاطل عن الإبداع الفكري كان يزدري أكثر الأمم حضارة ، إنهم أحقر شعوب الأرض ، قطاع طرق ممقوتون مخرّفون همجيون ، منحطون في الفقر وقحون في الغنى ، إذا كتب لهم الظفر فتكوا بالمغلوبين وبطشوا بالنساء والأطفال في نشوة جنونية وإن كتبت عليهم الهزيمة تجدهم في مذلة مشينة ومهانة مزرية ، فهل شمل الله بعنايته هذا الشعب الوضيع كما تقول التوراة ليكون شعب الله المختار ، أو ليكونوا مخلص الجنس البشري ؟

---

١ — أندريه كريسون وترجمة نهاد رضا : تيارات الفكر الفلسفي من العصور الوسطى حتى العصر الحديث ص ١٥١

أماسيس أو مرينتباح « منفتاح » هو المشهور أنه فرعون موسى .

ليست هذه نزعة معادية للسامية ولكنه رد فعل لنظريات التاريخ ضيقة الأفق من سان أوغسطين إلى فيكو الذين حصروا العناية الإلهية في تاريخ بني إسرائيل محتقرين حضارات زاهرة متهمين إياها بالوثنية والخرافة ، ومن ناحية أخرى أفصح فولتير عن خطأ الاستناد إلى قصص العهد القديم واتخاذها أساسا للتأريخ ليس لمبالغة هذه القصص في الاهتمام بالعبرانيين واحتقار شعوب الشرق الأخرى فحسب ، بل لأن هذه القصص موضع شك من الناحية التاريخية (١) .

وقد انتقد فولتير مفهوم العناية الإلهية نقدا جدليا لاستبعاده كأساس لتحديد مسار التاريخ ، ذلك أنه إما أن الله قادر على أن يزيل الشر عن العالم أم لا ، أو أنه يريد الشر أو لا يريده ، أو أنه قادر ومريد ، فإذا كان مريدا إزالته ولا يقدر ، فذلك ينقص من قدرته المطلقة ، وإذا كان يقدر ولا يريد فذلك ينقص من خيريته ، وإذا كان لا يقدر ولا يريد ، فذلك منقص من قدرته وخيريته معا ، وإذا كان يقدر على إزالته ويريد ذلك فمن أين جاء الشر في العالم ؟ كذلك انتقد فكر الشر الجزئي من أجل خير كلي لدى ليبنتز وعارض فكرة إرادة الله أن يمتحن الإنسان بالخير والشر لأنه إذا كانت الكوارث تمثل غضب الله على العصاة فلم مدينة ليبسون (٢) بالذات ، ولم حلت العقوبة بالأبرياء مع الأشرار ؟ ولم تهدم الظواهر الطبيعية كالصواعق والزلازل الكنائس ولا تهدم دور الرذيلة فقط ؟ خلاصة هذه الانتقادات أن الله خلق العالم وفقا لقوانين ثابتة لا علاقة لها بأفعال الإنسان من خير أو شر ، وأن الله منح الإنسان العقل ليحسن استخدامه من أجل سعادته وسعادة الآخرين ومن ثم فإن التاريخ لا يسير وفقا لمفهوم العناية الإلهية لدى اللاهوتيين وإنما بمقتضى العقل البشري نحو الأفضل والأحسن ، لقد تحرر الإنسان من الجهالة والخرافة في العصور التي تحكم فيها العقل ، إن التقدم انتصار لقوى النور على الظلام حيث يكون العقل

---

١ – مدينة دمرها زلزال Lipson وقد ألف فولتير قصيدة عنها يعارض فيها فكرة العناية الإلهية كما عرضها ليبنتز .

هو المرشد ، والقرن الثامن عشر أكثر القرون استنارة وتقدما بفضل سيادة النزعة العقلية من جهة والإنجازات في مجال العلوم الطبيعية عن كل قرن سبقه ، ليس في وسع الإنسان إلا أن يتفاءل بالنسبة للمستقبل إذ ستخطو سيطرة العقل خطوات أبعد كما أن الصناعة ستصبح أكثر تطورا بفضل التحسينات والابتكارات في مجال التكنولوجيا وبفضل سحق الخرافة والجهالة المتمثلتين في سلطة الكنيسة إذ ستنتهي الحروب الدينية والمذهبية وإن كان هذا لا يعني نهاية الحروب تماما إذ ستظل الحروب لدوافع سياسية .

على أن ذلك لا يعني أن حركة التاريخ دوما حركة صاعدة ، وإلا فكيف انتكست الدولة الرومانية بعد تقدم وازدهار ، وكيف سادت العصور الوسطى التي أدانها بعد العصر الكلاسيكي ، ليس التقدم إذن متصلا إذ قد تحدث مفاجآت ، وإذا كان العقل كفيلا بعلاج الآفات التي يتعرض لها الإنسان كالخرافة والجهالة فإن الدواء الذي يشفي المرضى قد يهلك مريضا ، كذلك تكون اخطاء التاريخ وانتكاساته ؛ قد تثور الأحقاد أو التعصب ومن ثم ترتد الحضارة ، ومع ذلك فيمكن التفاؤل بصدد إمكان العقل إحراز التقدم في العلوم والاكتشافات .

---

1 — Flint : History of the philosophy of history pp. 263-268

٢ — كوندرسيه

١٧٤٣ — ١٧٩٤

« ما حمله المسلمون من تراث كان كافياً لإيقاظ أوربا من غفوتها وإن لم يحل دون عودة المسلمين إلى غفوتهم !! »

كوندرسيه

يمثل كوندرسيه نموذجاً آخر من المفكرين المعتنقين لنظرية التقدم معبرا في ذلك أيضا عن عصر التنوير ويتمثل تصوره للتاريخ الماضي من أجل الحاضر والمستقبل فيما قدمه من لوحة تاريخية لتقدم العقل البشري .

تكشف هذه اللوحة عن أن الإنسانية قد تطورت خلال عصور التاريخ على النحو الآتي :

الماركيز ماري جان أنطوان دي كوندرسيه

Marquis de Marie Jean Antoine de Condorcet

* رياضي فرنسي وفيلسوف وسياسي ومؤرخ للعلوم ومصلح اجتماعي ومن الفلاسفة الموسوعيين فقد أسهم في تحرير ملحق دائرة المعارف وفي اكتشاف نظرية الاحتمالات وإمكان تطبيقها في العلوم الاجتماعية .

* كان صديقاً لكل من فولتير وكاجو .

* تعلم في مدارس الجزويت .

* كان يحضر المنتديات الفكرية في صالون مدموازيل دي لسبيناز Lespinasse ثم أصبح صالونه مجمعاً لرجال الفكر بعد زواجه من صوفيا ميروتش .

* شارك في المجالات العلمية والإدارية والسياسية فهو عضو الأكاديمية الفرنسية منذ عام ١٧٦٩ وهو مفتش ثم وزير المالية وعضو في لجنة التعليم في المجلس التشريعي وكان يرى الإصلاح التربوي هاماً للإصلاح السياسي ، كما شارك في المناقشات المتعلقة بالثورة كعضو المجلس البلدي في باريس ، وقد شارك في حزب الجيروند وأعد مسودة الدستور التي لم يؤخذ بها عام ١٧٩٣ ، وكان قد عارض أحكام ←

المرحلة الأولى : حيث اجتمع الأفراد على هيئة عشيرة ، فيها صنع الإنسان أسلحته وكان رؤساء العشائر يحددون التنظيم الاجتماعي والسياسي والأخلاقي ، تكونت لدى الإنسان مفاهيم بدائية عن الكون ، كانت بداية الطب بالسحر ، عرف الأعشاب الطبيعية ولكنه كون حولها معتقدات سحرية .

المرحلة الثانية : عصر الأقوام الرعاة ، حيث استأنس الإنسان الحيوان لتحسين طرق معيشته ، وقد ظهرت بعض الحرف كصناعة النسيج ، وعرف الإنسان طريقة المقايضة وتزايد سلطان السحرة بسلطة دينية وأصبحت لهم امتيازات .

المرحلة الثالثة : عصر الزراعة واختراع الكتابة : تيسر قيام الزراعة في مناخ ملائم وتربة صالحة وقد عاونه في ذلك بعض الحيوانات التي استأنسها وابتكر الإنسان بعض أدوات الزراعة ونظرا لتعلق المزارعين بالأرض فقد خضعوا أحيانا للغزاة ، فكان أن نشأ الرق ، وتكون النظام الإقطاعي : نبلاء يرثون ورقيق مرتبط بالأرض .

ونظرا لحاجة المزارعين إلى تصريف منتجاتهم فقد نشأت المدن ، كذلك نشأت بعض العلوم المرتبطة بالزراعة كالمساحة والحساب ، وكان لا بد من التدوين وكان في مبدأ أمره مقصورا على طبقة الكهان .

المرحلة الرابعة : من التدوين إلى تقسيم العلوم ؛ تمثل هذه المرحلة الخطوات الأولى في تقدم الفكر البشري ، تلقى اليونان تراثاً واسعاً وفنونا عديدة ومعارف

الإعدام كما عارض إعدام الملك لويس السادس عشر ، اختفى بعد صراع الجيروند مع اليعاقبة ولكنه اعتقل ومات في أول ليلة بسجنه .

* أهم كتبه : « مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل البشري »

Esquisse d'un tableau historique des
Progrès de l'esprit humain .

علمية ومعتقدات دينية من الشرق وامتاز اليونان لأنها لم تكن بها طبقة كهان تحتكر العلم كما كان حال الشرق فنشأ الفكر حرا .

نشأت الرياضيات على يد فيثاغورس ، وفكرة الآلية عند ديمقرطيس ، ولكن مفكري اليونان أساءوا حين لم يأخذوا بالتجربة ، وحتى حينما حاول سقرط أن ينزل الفلسفة من السماء إلى الأرض أعادها أفلاطون إلى السماء ، ومع ذلك كانت لهذا العصر إسهامات جوهرية تمثلت في علوم رياضية منظمة وعلوم سياسية نشأت عن تنوع الدساتير اليونانية كما ازدهر الأدب والمسرح والفنون الجميلة .

المرحلة الخامسة : عصر تقدم العلوم منذ تقسيمها : وتبدأ هذه الفترة بأرسطو وهو لم يحصر العلوم في تصنيفه فحسب بل وطبق المنهج الفلسفي على الخطابة والشعر ، وفي الوقت نفسه استقلت بعض العلوم كالرياضيات والطب .

ولما خضعت اليونان للدولة الرومانية ، أقام بعض العلماء في مدينة الإسكندرية بعيدا عن استعباد روما التي كانت تبسط سلطانها على جزء كبير من العالم القديم ، وقد أخذت هذه عن اليونان الفن والأدب ولم تقدم سوى شيئين : التشريع ومعبد البانثيون حيث كانت تعبد كل الآلهة ، مما هيأ الأذهان إلى فكرة الإله الواحد .

لقد اتفقت عشرون فرقة دينية يهودية ومصرية على مقاومة ديانة الإمبراطورية ولكنها كانت متنازعة فيما بينها وأخيرا ذابت كلها في المسيحية .

وقد صاحب انتشار الدين الجديد ضعف الإمبراطورية وتدهور العلوم والفلسفة ، ولم تكن وسائل انتشار الثقافة ميسرة فكان صدور أمر من الإمبراطور كفيلا بإغلاق المدارس الفلسفية ومن ثم نهاية الفلسفة اليونانية .

المرحلة السادسة : من انحطاط العلوم إلى بعثها : انحدر العلم وانتشر الجهل وشاع الفساد وساد حكم القوة ، فدمرت غزوات البرابرة حضارة الرومان بآدابها وفنونها ورخائها .

ومن ناحية أخرى أدخلت الكنيسة تنظيماً إقطاعياً يؤدي بالشعوب إلى الوقوع فريسة اضطهاد ثلاثي: الملوك والقادة العسكريون والكهنة ، كان الكهنة يملأون الفكر بخرافات ويحرضون الأمراء على إعدام وحرق من يستنكر أباطيلهم .

أما في الشرق فقد حمل المسلمون تراث اليونان وتقدمت بعض العلوم وكان ذلك كافياً لتنبيه أوربا من غفلتها وإن لم يحل ذلك دون عودة المسلمين إلى غفوتهم .

المرحلة السابعة : من بعث العلوم حتى اختراع الطباعة :

ثمة أربعة أسباب نبهت الفكر الإنساني وأيقظته من سباته :

١ ــ النفور من تسلط الكنيسة وفقدان الاحترام لرجال الدين الأمر الذي انعكس على الدين نفسه .

٢ ــ تحرر بعض المدن وسعي بعض الملوك إلى نيل تأييدها ضد النبلاء .

٣ ــ الحروب الصليبية : وهذه وإن كانت وليدة التعصب إلا أنها جعلت المسهمين فيها يحتكون بالعالم الشرقي وحضاراته وعلومه .

٤ ــ نشأة الجامعات التي أصبحت مراكز الفكر .

وقد ظهرت في هذه الفترة عدة اختراعات كالطواحين الهوائية وأدوات قياس الزمن والبوصلة ومعامل الورق واكتشاف البارود ، ومع ذلك لم يتخلص العقل تماماً من المتاهات اللاهوتية .

المرحلة الثامنة : من اختراع الطباعة حتى طرح نير السلطات التقليدية :

إن ثلاث وقائع كان لها أهميتها في هذه المرحلة هي : اختراع آلة الطباعة واحتلال المسلمين القسطنطينية واكتشاف العالم الجديد ، كانت هناك علامات على الطريق أهمها بعث الفكر الحر ، وقد تجلى ذلك في الإصلاح الديني ، إن قيام البروتستانتية يعني أنه لكي يكون المرء مخلصاً لدين المسيح لا بد أن يبدأ برفض تعاليم قساوسته فكانت دعوة مارتن لوثر تعبيراً عن نصف التحرر ،

وتمثل النصف الثاني في تجديد الفكر الحر ، فظهرت أفكار حقوق الشعب وتقييد حرية الملك كما ظهرت في العلوم مناهج جديدة ، وبالرغم من ذلك لم يتحرر الفكر تماماً لأن التربية المدرسية ظلت في أيدي رجال الدين ، كما كانت الأفكار الجديدة تلقى اضطهاداً رسمياً دينياً .

المرحلة التاسعة : ظهور بيكون وجاليليو وديكارت :

لقد بيّن بيكون المنهج التجريبي لدراسة الطبيعة وحث على الملاحظة والتجربة أما جاليليو فقد أحدث ثورة في الفلك ، كما أفاد ديكارت بمنهجه الرياضي وإن أخطأ حين لم يعط التجربة حقها .

واستمر التقدم في العلوم الرياضية والفلكية والفيزيائية خلال القرن السابع عشر حتى إذا جاء القرن الثامن عشر تمثل التقدم في شخصيات فولتير ومونتسكيو وكارجو . ومن ناحية أخرى أشعلت غباوة الحكام لهيب الثورتين الأمريكية والفرنسية فانتشرت أفكار المساواة والحرية .

لن يتوقف سير الإنسانية بهذه المراحل إذ لا بد أن تخطو قدماً نحو المساواة والتخلص من العبودية ، وليست المساواة سياسية فقط وإنما اقتصادية متمثلة في توزيع الثروات وتقسيم التركات والتأمين الاجتماعي .

يحدو الإنسان الأمل في مستقبل مشرق قائم على احترام حقوق الفرد وتقدم العلم ، وبذلك تسير الإنسانية نحو سعادة فكرية وخلقية واجتماعية (١) .

أهم المراجع :

De Condorcet : Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix (1785)
Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1795)

---

١ – أندريه كريسون وترجمة نهاد رضا : تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث – منشورات عويدات (بيروت . لبنان) ص ٢٥٩ – ٢٧٤

لا يهمني أن أصعد إلى القمر بقدر ما يهمني أن أعيش سعيداً على الأرض .

رجل الشارع

تعقيب :

بالرغم من الأفكار الرائعة التي قدمها مفكرو عصر التنوير،وأسهموا بها في إحداث ثورة شاملة في مفهوم التأريخ ، فإن هذا لا يحول دون بعض مآخذ عليهم ، لقد حكموا على عصور الماضي بمعايير حاضرهم ومن ثم كان نقدهم العنيف للعصر الوسيط ، وقد انتقلت حملتهم على رجال الدين إلى أن مست الدين نفسه إذ لم يصبح في نظهرهم عاملاً مهماً من عوامل تشكيل الحضارة ، بل إن حملتهم على الخرافة والفكر الغيبي قد تناولت الدين ، إن النزعة التحررية سلاح ذو حدين ، إنها تفيد في النقد التاريخي ، ومع ذلك وبالرغم من إيمان مؤرخي هذا العصر بالتقدم بما تتضمنه من معنى التغير ، فقد أقاموا أفكارهم على أساس وحدة الطبيعة البشرية ، إنهم لم يحاولوا فهم الماضي في ضوء الماضي وإنما في ضوء قيمهم وأحكامهم كأن هذه القيم والأحكام ثابتة مطلقة .

إن التقدم يجب أن يتخذ مفهوماً أعمق من مجرد تحرر الفكر من السلطة — دينية أو سياسية — فذلك مظهر خارجي براني للتقدم ، إنه كان ينبغي أن يتغلغل المؤرخ في سياق أحداث التاريخ متعايشاً معها مدركاً طابعها الفردي محاولاً الكشف عن باطن مسارها ، وهذا ما فهمه وأدركه خصوم هذا العصر من الرومانتيكيين وعلى رأسهم هردر .

كذلك لم تكن نظرية التقدم ذات قيمة مطلقة ليس فحسب لأن هناك فترات

في التاريخ يتدهور فيها الفكر الإنساني كالعصور الوسطي بعد الحضارات القديمة وإنما لأن ذيوع فكرة التدهور لا يقل عن الإيمان بالتقدم ، وإذا كان الرأي الأخير قد عبر عنه مفكرون فإن الرأي الأول قد عبر عنه قطاع كبير من الناس العاديين أو رجل الشارع ، ومن الخطأ تصور أنه لا قيمة عالمية بصور فلسفة التاريخ على الأقل لرأي رجل الشارع ، ذلك أن رأيه على حد تعبير سير تشارلز أومان(١) لا يقل أهمية عن آراء المفكرين من أمثال أرسطو وبيكون لأن آراء هؤلاء قد لا تعبر عن وجدان الرأي العام بتعبير الرجل العادي ، كما قد لا تجد آراؤهم آذاناً صاغية ، كان يسيطر على تصور الرجل العادي قديماً ، أن مسار التاريخ إلى تدهور ، وقد تجمعت عدة عوامل لتشكل هذا التصور :

١ — العامل الديني :

فالأتقياء يتصورون الفساد الخلقي طابع عصرهم وأن آباءهم وأجدادهم أشد منهم وربما أكثر إصلاحا .

ومن ناحية أخرى كانت تسود ديانات الصين والهند عبادة الأسلاف وهذه تتضمن أن أجدادنا خير منا خلقاً وديناً بل وفكراً — لأنهم أكبر سناً فهم أكثر علماً وحكمة — أما الأديان السماوية فإنه من الطبيعي أن ينظر معتنقو كل دين إلى عصر نبيهم على أنه أمجد العصور وأسماها روحياً وخلقياً وأن الإنسانية تتدهور من بعده ، فيسود فكر المسلمين مثلا أن خير القرون عصر النبي والصحابة ثم التابعين وهكذا . .

٢ — عامل أسطوري :

إذ أسهمت الأساطير في ذيوع فكرة تدهور التاريخ ، فقد جعل هزيود في كتابه « الأعمال والأيام » الإنسانية تنتقل من العصر الذهبي إلى الفضي إلى البرونزي ثم إلى الحديدي ، وكان ينعي عصره الذي اعتبره في المرحلة الأخيرة .

1 — Sir Charles Oman : On the writing of history p. 81

إلى مثل ذلك تشير نبوءة دانيال في تفسيره لحلم نبوختنصر كما وردت في الكتاب المقدس إذ يشير تفسير الحلم إلى مملكات متتابعة من الذهب والفضة والنحاس والحديد والصلصال أو الطين .

هكذا أصبح حديث الناس عن عصر ذهبي ، إنما يقصدون به عصراً قد ولى وانقضى لا مستقبلا قادما .

على أن ذلك لا يعني تشاؤم الناس تماماً بصدد المستقبل أن يعيش الإنسان بالأمل وعلى الأمل ، ومن ثم يأمل الناس في صلاح الأحوال ولكن لا بمعنى التقدم دائماً وإنما بمعنى الخلاص، أي تدخل العناية الإلهية حين تبلغ الأمور إلى الحضيض لتبعث لهم بمخلص منتظر ، ومن ثم سادت عقيدة المهدية — أو المسيح المنتظر — معظم الشعوب .

٣ — عامل تاريخي :

إن تدهور الدولة الرومانية وسقوطها وحالة الانحطاط الفكري طوال القرون الوسطى قد أشاع جواً من التشاؤم مقترنا بطبيعة الحال بفكرة التدهور ، حقيقة أن فكرة التدهور قد خبت خلال عصر التنوير بعد سيادة فكرة التقدم كما قدم لها مفكرون من أمثال فولتير ومونتسكيو وديدرو وترجو وكوندرسيه ، وظلت فكرة التقدم رائجة طوال القرن التاسع عشر تدعمها نظريات هيجل وماركس وداروين وكونت ، كما مكنت لها أسباب من التقدم المادي والسياسي حتى أصبح ابن العصر الفكتوري شديد الاعتزاز بعصره : نحن أحسن من آبائنا : لدينا السكك الحديدية والبواخر والكهرباء والبرق ، حالتنا الصحية أفضل بعد أن انخفض معدل الوفيات ، لدينا البرلمان والحرية . . .

ولكن موجة التفاؤل لم تمتد إلى أكثر من ذلك ، إذ صدم الأوربي بحرب عالمية لا يعقبها سلام وإنما توتر وتحفز ، وإخفاق لعصبة الأمم ، ثم تندلع الحرب العالمية الثانية ، أي أن حربين عالميتين مسرحهما أوربا تندلعان في أقل من نصف

قرن ، وما أن انتهت الحرب الأولى حتى علا صوت النذير ممثلا في فلسفة شبنجلر منذراً حضارة الغرب بالانهيار والأفول ، وأصبح الأوربي بعد الحرب العالمية الثانية يقلقه التفكير في المصير .

ومن ناحية أخرى بالرغم من كل ما قدمته المدنية من أسباب الرفاهية المادية فإن إنسان اليوم ليس أسعد حالاً من إنسان الأمس الذي لم يكن ينعم بالمخترعات(١) لأنه إن قضى على بعض الشرور فقد استبدل بها شروراً ليست أقل : قضى على الرق ولكنه استبدل به رق الشعوب ممثلاً في الاستعمار بدلا من رق الأفراد ، سعى للتخلص من شرور الرأسمالية ليستبدل بها رأسمالية الدولة فلم يصبح تسلط الدولة في مجال السياسة فحسب وإنما الاقتصاد أيضا ، فجر الذرة ليكون تحت رحمة الأسلحة النووية وليصبح السلام قائما على رعب التوازن النووي ، انخفض معدل الوفيات إلى حد كبير ليواجه مشكلة تضخم السكان ، دخل عصر الفضاء ووطأت قدماه أرض القمر ولكن لسان حاله يقول :

لا يهمني أن أصل إلى القمر ولكن يهمني أن أعيش سعيداً على الأرض .

ومن ناحية أخرى لقد ظن طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عصر أن التقدم المادي لا بد أن يحقق السعادة ولكنه اكتشف آخر الأمر أن السعادة نسبية لأنه إذا ارتبطت السعادة بتحقيق الآمال فإن الإنسان الماضي كان محدود الآمال قليل المطالب ، لم تكن تفكر ربة البيت قديما مثلا في أجهزة كهربية تريحها من العمل المنزلي ومن ثم كانت بجهدها راضية وبامكانياتها قانعة ، أما الأجهزة الحديثة فقد أثارت لدى المرأة الحديثة طموحا لا يحد طالما لا تقف التحسينات التكنولوجية عند حد .

---

١ - يمكن الرجوع الى كتاب فرويد « المدنية ومتاعبها »
Civilization and its discontents

٤ ـ عامل سيكولوجي :

يبتهج الإنسان للأنباء السارة لحظات ولكنه يكتئب للكوارث أياماً بل شهوراً. يحتفل بعيد ميلاده يوماً ، ويرتدي السواد على فقد عزيز أو قريب شهوراً بل سنين .

٥ ـ عامل فلسفي :

قدمت بعض النظريات الفلسفية آراء تعارض التقدم كفكرة الدورة الكبرى لدى كل من هيرقليطس والرواقيين فلم يصبح التاريخ يسير قدما إلى الأمام وإنما تعاقب دوري .

خلاصة القول أن نظرية التقدم وإن سادت عقول مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فإنها لم تتمكن من أن تزيح من تصور الإنسان العادي موجة التشاؤم التي رسخت في أعماقه منذ العصر القديم والتي مكنت لها ظروف العصر الحديث ، ويرجع إخفاقها في إشاعة التفاؤل في نفوس الناس إلى أنها لم تتصور التقدم إلا علميا ماديا مغفلة الجوانب الأخرى التي تتطلب الإشباع في الإنسان ؛ فليس التقدم ماديا فحسب وإنما في إعلاء جانب الروح وفي السمو الخلقي للإنسان ، وصدقت عبارة السيد المسيح : ليس بالخبز وحده يحيى الإنسان . . .

الفصل الرابع

التقاء الفعل الانساني بالتخطيط الالهي

« بين التقدم والعناية الالهية »

تفسير كانط للتاريخ بمفهومه العالمي

ما قيمة إطراء حكمة الخالق في مملكة الطبيعة مع اليأس
من عنايته وحكمته في تاريخ الإنسان
كانط

تبدو كل من نظرية التقدم والعناية الإلهية متباعدتين ، ترجع الأولى التقدم في مجرى التاريخ إلى فعل الإنسان وقدرته العقلية ، وقد سادت هذه النظرية

ايمانويل كانط Immanuel Kant ١٧٢٤–١٨٠٤ أعظم فلاسفة الألمان إن لم يكن الفلاسفة المحدثين

* ولد في كونيجسبرج Konigsberg في شرق بروسيا من أبوين فقيرين ينتميان إلى الشيعة التقوية البروتستنانتية .

* درس بإحدى مدارس هذه الفرق فأعجب بالرواقية الالمانية ثم درس اللاهوت في كلية الفلسفة ليصبح قسيساً .

* تتلمذ على أحد أتباع فولف وقد درس الرياضيات والفلسفة والطبيعة والجغرافية الطبيعية وله فيها رسائل (التاريخ الطبيعي العام ونظرية السماوات – نظرية في الزلازل (كتبها بعد زلزال ليبسترن)

* قضى تسع سنوات مربياً لأبناء الأسر الغنية ليكتسب رزقه ويواصل التحصيل والتأليف وقد حصل على درجتين علميتين أصبح بعدها استاذاً بالجامعة. كان معجباً بليبنتز وروسو ولكن هيوم هو الذي أيقظه من سباته العقائدي كما كان مؤيداً لأفكار الحرية والديمقراطية والسلام .

* من الفلاسفة القليلين الذين عاشوا فلسفتهم في دقة ونظام متناهيين ومكتوب على قبره : شيئان يملآن نفسي اعجاباً : السماء المزينة بالنجوم فوق رأسي والقانون الخلقي في قلبي .

* أهم كتبه : أحلام واهم معبرة بأحلام الميتافيزيقا ١٧٦٦ – صور ومبادىء العالم المحسوس والعالم المعقول ١٧٧٠ – نقد العقل الخالص ١٧٨١ – المبادىء العامة لميتافيزيقيا الأخلاق ١٧٨٥– نقد العقل العملي ١٧٨٨ – نقد الحكم ١٧٩٠ (في فلسفة الجمال والغائية) – الدين في حدود العقل الخالص ١٧٩٣ – رسالة في السلام الدائم – ١٧٩٥ – ميتافيزيقيا الأخلاق ١٧٩٧ .

حيث سار تمجيد الإنسان خلال العصر اليوناني الروماني وعصر النهضة ثم عصر التنوير ، وترجع الثانية مسار التاريخ إلى عناية الله بالرغم من عبث الإنسان وشروره ، وقد سادت هذه النظرية حيث ساد التفكير الديني .

ولقد جعل كانط التلاقي بين النظرتين ممكنا ، فهو من ناحية يسلم بعبث الإنسان وشره حيث تصدر أفعاله عن غرور وطمع ، الأمر الذي جعل الحروب أمراً لا مفر منه وأصبح السلام الدائم متعذرا ، ولكن من ناحية أخرى إن هذه الحالة من عدم الاستقرار هي نفسها وسيلة الطبيعة — اللفظ الذي استخدمه كانط بدلا من الله ليجعل تفسيره ذا طابع علمي فلسفي لا غيبي لاهوتي — من أجل تقدم الإنسان ، يأمل الإنسان في السلام ولكن الطبيعة تعرف أن صالحه في عدم السلام ، يرغب الإنسان في الحياة الهادئة المستقرة ولكن الطبيعة تفرض عليه أن يكد ويشقى من أجل تقدمه الخلقي والفكري ، لا تعبأ الطبيعة بسعادة الإنسان الفرد ، لقد جعلته كائناً يضحي بسعادته ويحطم سعادة الآخرين ولكن في هذا التحطيم أداة الطبيعة ذاتها لتحقق هدفها في الإنسان : تقدم النوع الإنساني (١).

لم يكن يقصد كانط أن يقوم بدور الوسيط بين المؤمنين بالعناية الإلهية وبين أنصار التقدم ، أو بين معتنقي مشيئة الله وبين المعتزين بحرية الإنسان ، وإنما نسق هذه النظرية التي قال بها مع سياق فلسفته ، إذ يشير في نقد ملكة الحكم إلى أنه لا يمكن البرهنة كما لا يمكن في الوقت نفسه إنكار هدف الطبيعة بالبحث العلمي ، إنه بدوره افتراض صدق هذه القضية : « إن للطبيعة هدفاً » لا يمكن فهم الطبيعة ، إن هذه القضية ليست قانونا عالميا ، ولكنها مع ذلك قضية ممكنة وذات قيمة ، بل إنها ليست ذات قيمة فحسب ولكنها لازمة ، إن مجرد النظر إلى نوع النبات أو الحيوان يتضح أنه قد صمم على نحو يؤهله للدفاع عن ذاته وكذلك هدف التكاثر ، القنفذ مثلا حين يتكور إزاء الشعور بخطر ، ليس ذلك فعل حالة فردية ولكنه فعل نوع يهدف إلى تحقيق غاية ما .

---

1 — Collingwood : The idea of history pp. 101-103

أما عن هدف الطبيعة في النوع الإنساني فقد أشار إليه كانط في « المبادىء الإنسانية لميتافيزيقيا الأخلاق » بقوله : تكشف الظواهر سواء في عالم الطبيعة أو عالم الإنسان عن اطراد ونظام . . إن مسار التاريخ يبدو كما لو أن هناك عقلا يدبره ، أحداث التاريخ التي تبدو فوضى تعبر عن نظرة إلى الظواهر من خارج ، أما التغلغل في باطن أحداث التاريخ فيكشف عن سر النظام فيه وهذا يتعلق بالأشياء في ذاتها .

وقد طبق كانط آراءه الفلسفية بصدد غائية أفعال الإنسان على التاريخ على النحو التالي :

تبدو الأفعال الإنسانية مستندة إلى حرية الإرادة وهذا يتضمن أنها لا تخضع لقوانين كقوانين الطبيعة ، حقيقة أن حرية الإرادة لا تعني أن الناس يسلكون مسلك الحيوانات ولكنهم أيضا لا يتصرفون بإحكام ولا تصدر أفعالهم دائماً عن تعقل واتزان ، حتى الفلاسفة الذين يعتقد أنهم حكماء ليسوا من الحكمة بحيث يخططون لحياتهم الخاصة على نحو يتفق مع القيم التي يبشرون بها ، ولكن إذا لم تكن للأفعال الإنسانية مبررات معقولة فالحروب مثلا تبدو من نسج الحماقة وصادرة عن شهوة التدمير ، فهل هناك من هدف كامن وراء ما يبدو كأنه فوضى ؟ هذه هي غاية التاريخ : الكشف عن النظام والاطراد اللذين يكمنان وراء ما يبدو فوضى ، تماما كعمل كبلر حين كشف عن القوانين الدقيقة التي تحكم مسار النجوم التي تبدو للمشاهد العادي كأنها فوضى .

قد يقال إن الظواهر الطبيعية تخضع لقانون ما ، أما أحداث التاريخ فنتيجة أفعال إنسان حر ، ولكن الأفراد حتى لو بدا أنهم يتصرفون وفق إراداتهم فإنهم يحققون هدف الطبيعة المجهول ، لو تصور الناس مثلا أنهم أحرار في تصرفاتهم حين يتزوجون فإن هناك معدلات للزواج تكشف عن ترتيب وقواعد خاضعة للتحديد ، فإن تخلفت الأحكام العامة في الجزئيات والتفاصيل فإنها لا تتخلف في العموميات والكليات ، تماما كما قد يتخلف التنبؤ الجوي في يوم

ولكن الأحوال الجوية في مجموعها لا تتخلف ، هكذا الإنسان وإن بدا سلوكه حرا لا يخضع لقاعدة محددة فإنه في الواقع يحقق غرض الطبيعة الذي قد يجهله الفرد ، حقيقة أنه لو شاهد الناس تمثيلية لتصرفاتهم وإفعالهم على مسرح الحياة لبدت هذه الأفعال كما لو كانت من نسج الحماقة والعبث الصبياني وشهوة التدمير حتى ليتساءل الإنسان بعد نهاية عرض المسرحية : ما هدف الإنسان الذي يدعي لنفسه عديداً من المزايا من مثل هذه الأفعال ؟ ومع ذلك فإن على علم التاريخ أن يكتشف هدف الطبيعة من هذا السلوك .

والقول بوجود غاية من أفعال الإنسان مع الإقرار بما تبدو عليه من فوضى يحتاج إلى تفسير فلسفي على النحو الآتي :

١ ـ غائية الاستعدادات الطبيعية في الإنسان :

كل الاستعدادات الطبيعية في كائن ما إنما هيئت لتحقق وظيفة أو هدفا ، ذلك أن القول بوجود عضو لا يؤدي وظيفة يتعارض مع القول بالغائية ومن ثم يتضمن إقرارا بعبث الطبيعة .

٢ ـ غائية الطبيعة في الإنسان النوع لا الفرد :

ويمكن اكتشاف هذه الاستعدادات الطبيعية المتحققة في الإنسان العاقل في النوع الإنساني لا في الإنسان كفرد ، ذلك أن حياة الإنسان القصيرة لا تكفي لتحقيق غاياته ، ومن ثم فإن الطبيعة قد تكفلت أن تحقق له تسليم تراثه الفكري إلى الجيل الذي يليه في سلسلة متصلة ، وبذلك تحقق الطبيعة أغراضها في الإنسان ، إنه إذا كان من المستحيل أن تكون الطبيعة عابثة في مجال المادة فكيف تصبح كذلك في مجال تطور الإنسان ؟

٣ ـ تجاوز الإنسان لنطاق التنظيم الآلي الحيواني :

وإذا كان الإنسان قد وهب العقل وما ترتب عليه من حرية الإرادة ، وهو

لا ينقاد للغريزة والمعرفة الفطرية كالحيوان ، فذلك حتى يكون كل شيء صادرا عن فعل الإنسان إذ يرتفع من الفطرة البدائية إلى المهارة الناتجة عن استخدام العقل ، وفي سبيل ذلك تتكاتف أجيال متعاقبة في سلسلة طويلة من أجل بناء صرح الفكر الإنساني ، يعمل السابقون لينعم اللاحقون ، وليس ذلك غريبا ما دام قد قدر لنوع من الحيوان أن يملك عقلا ثم أن يكون قصير الأجل فلا يستطيع الفرد أن يحقق كمال الإنسان ومن ثم يحققه النوع .

٤ ــ عدوان الإنسان وحروبه التي تبدو لا اجتماعية ولا أخلاقية تكشف آخر الأمر عن وجود نظام أبدعه إله حكيم :

وبالرغم من أن الإنسان اجتماعي بطبعه إلا أنه يتميز برغبته الجامحة في مقاومة الآخرين ليحقق لنفسه نوعا من التسلط والتملك ، ومع ذلك فبفضل هذه الروح العدائية من الإنسان لأخيه الإنسان انتقلت الإنسانية من طور البداوة إلى الحضارة ، إنه لولا هذه النزعات اللااجتماعية واللاأخلاقية لعاش الإنسان عيشة بوهيمية ، ولبقيت مواهبه كامنة ، حمدا للطبيعة على الشقاق الاجتماعي وعلى التنافس الذي لا يخلو من حسد ، وعلى الطمع في التملك والنهم من أجل السلطة ، فلولاها لبقيت الاستعدادات الطبيعية في الإنسان خامدة لا تعرف النمو ، إن الطبيعة تريد من الإنسان أن يخرج من الركود والتراخي إلى العمل والكفاح ، حقيقة قد ينشأ عن ذلك الكثير من الشر ولكن ذلك يؤدي إلى نمو مواهبه وزيادة قواه وذلك يكشف عن نظام أبدعه خالق حكيم لا روحا خبيثة راحت تفسد عملها الرائع أو حملها الحسد على القضاء على الإنسان .

٥ ــ ارتباط حرية الإنسان بقوانين خارجية :

يطلب الإنسان لنفسه الحرية المطلقة من كل قيد ولكن حياته مع الآخرين تحول دون أن يعيش في حرية الوحوش وهكذا فإن دفع الناس بعضهم لبعض هو الذي أدى إلى نشأة نظام اجتماعي سياسي وقيام دول وحضارات .

٦ ــ القانون الكامن وراء الحروب والثورات :

ستظل العلاقات بين الدول تخضع للمصالح المتعارضة ومن ثم التسلح والحروب والاستعدادات العسكرية التي لا تنتهي ، ولكن الحروب ليست إلا محاولات لإيجاد أحوال جديدة لبعض الدول وإذا لم تستطع الدول أن تتماسك في داخلها مرت بثورات .

على الإنسان إذن أن يؤمن بوجود غائية في طبيعة الشر ككل ، حتى وإن بدت عدم الغائية في الجزئيات والتفاصيل ، إنه حتى لو توصلت الإنسانية إلى سلام دائم فإنه سلام لن يخلو من وجود أخطار وإلا خمدت قوى الإنسانية إذ لا بد من مبدأ الفعل ورد الفعل المتبادلين ، وستظل الإنسانية تتحمل في سبيل ذلك أقسى الشرور .

تبدو هذه الغائية في طبيعة البشر في مجرى التاريخ ، فإن استعرضنا مساره مبتدئين بتاريخ اليونان القديم باعتبارة نقطة البدء في الحضارة الأوربية وتابعنا سيره في نظام الدولة لدى الرومان ثم سقوطها على يد القبائل المتبربرة ثم تابعنا السير حتى عصرنا الحاضر وما أسهمت به الشعوب الأخرى في مسار التاريخ ، فإنه يمكن أن يستخلص من هذا العرض السريع دليلا على ما يبدو مضطربا في أحوال الإنسان ومن ثم يمكننا أن التنبؤ السياسي بمستقبل التغيرات في نظم الدول وتصور حال النوع الإنساني في المستقبل البعيد ، وهذا يدل على عمل الطبيعة أو بالأحرى العناية الإلهية ، وإلا فما قيمة إطراء جلال الخالق وحكمته في مملكة الطبيعة غير العاقلة ثم نيأس من العثور على غاية كاملة وحكمة بالغة في تاريخ النوع الإنساني ؟

هكذا جعل كانط أفعال الإنسان وسيلة يحقق من خلالها التخطيط الإلهي أهدافه في التاريخ ، غير أن كانط قد غلب عليه عقل فيلسوف فأهمل المادة التاريخية ومن ثم بدت أفكاره الفلسفية مسبقة الأمر الذي لا يرضي المؤرخين

فضلا عن أنهم لا يسلمون بأن يكون للتاريخ هدف يتخطى نطاق الحاضر إلى المستقبل .

المراجع

مقالة كانط تحت عنوان :

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht
(An idea for a universal history from the cosmopolitan point of view)

وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب : النقد التاريخي تحت عنوان : فكرة التاريخ العام من وجهة نظر عالمية .

***

الباب الثاني

أبعاد فلسفة التاريخ

الفصل الأول

البعد الميتافيزيقي لدى هيجل

إذا ما قدر لأمة أداء دورها في التاريخ لتتصدر مسرح الأحداث تلاشت الهوة بين الامكانيات المعبرة عن الوجود بالقوة وبين الواقع الموضوعي المعبر عن الوجود بالفعل
هيجل

١ — الميتافيزيقيا والمنطق كأساسين لفلسفة التاريخ :

لا يتسنى فهم نظرية هيجل في التاريخ ، إلا من خلال النسق العام لفلسفته ، ويستند نسقه الفلسفي إلى أساسين : الميتافيزيقيا والمنطق ، وليس المنطق لديه

هيجل (جورج فلهلم فردريك) Hegel (Georg Wilhelm Friedrick) ١٧٧٠–١٨٣١

* ولد في شتاتجرت وتعلم اللاهوت بجامعة توبنجن وكان شلنج من زملائه وقد عمل مدرساً لعائلة ارستقراطية في بون وفي فرنفكورت .

* تعاون مع شلنج في اصدار مجلة فلسفية ولكنهما افترقا بعد أن اختلفا .

* عمل محرراً في جريدة في بافاريا ثم مديراً لمدرسة في نورمبرج من ١٨٠٨ – ١٨٠٦ ثم أستاذاً للفلسفة في جامعة هيدلبرج من ١٨١٦ – ١٨١٨ ثم بجامعة برلين منذ ١٨١٨ حيث بلغ ذروة الشهرة والتف حوله التلاميذ وقد شغل هذا المنصب حتى وفاته .

* أهم كتبه – فنوبولوجيا العقل ١٨٠٧ نشر عقب غزو نابليون لبروسيا – « المنطق الكبير في ٣ مجلدات (١٨١٢ – ١٨١٦) . * « موسوعة العلوم الفلسفية ١٨١٧ مبادىء فلسفة القانون ١٨٢١ – محاضرات في فلسفة الدين ومحاضرات في فلسفة التاريخ ومحاضرات في فلسفة الجمال وقد نشرت بعد وفاته – كذلك نشرت بعد وفاته – كذلك نشرت بعد وفاته مؤلفات الشباب عن المسيحية مثل حياة يسوع ألفه ١٧٩٥ – مضيعة الدين المسيحي ١٧٩٦ – روح المسيحية ومصيرها ١٧٩٩ .

* جمع تلاميذه في ١٨ مجلداً مؤلفاته التي تعبر عن ثقافة واسعة عميقة في الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات واللغتين اليونانية واللاتينية والتاريخ والقانون والدين وعلم الجمال وعلم الاجتماع .

علما مغايرا للميتافيزيقيا ، بل يمكن أن يعد المنطق منهجا والميتافيزيقيا موضوعا ولا يستقل الاثنان بدورهما عن أي علم يعالجه هيجل .

تقوم ميتافيزيقيا هيجل على « أنه ليس في الوجود كثرة ، سواء أكانت ذرات أم أفرادا أم ظواهر أو أية وحدات مستقلة ، فذلك كله راجع إلى خداع التجزؤ ، إذ ليس من موضوع حقيقي إلا الكل ، أو المطلق على حد تعبيره ؛ وليس الكل هنا مجموع أجزاء وإنما وحدة مطلقة لا تعتمد على شيء خارج عنها ، فهي كل شيء على الإطلاق ، الذات والموضوع معا ، واقع التجريبيين ومثل التصوريين إذ لا ثنائية بين عالم الواقع وعالم المثال ، فما هو واقعي عقلي وما هو عقلي واقعي ، فالفكر والوجود يتحدان في هذا المنطق .

أما ما يتصل من هذه الميتافيزيقيا بالتاريخ فإنه إذا كانت مقولاته الزمان والمكان والفردية فإن الزمان ليس وحدات مستقلة من الآنات فذلك وهم يعبر عن عدم المقدرة على رؤية الكل ولا يعبر المكان عن استقلال المجتمعات ، إن ذلك من شأنه أن يجعل أحداث التاريخ غير ذات دلالة أو معنى ، بل مجموعة من المطامع والمطامح تذبح على هيكلها سعادة الإنسان ، أما عن فردية الواقعة التاريخية أو الشخصيات فإن عظماء التاريخ الذين منحوا بصيرة نافذة بمتطلبات مجتمعاتهم لا يدركون دلالة أفعالهم ، إنهم وسائل أو ذرائع لقوة أعظم وأعمق هي الروح التي تسري في هذا الوجود المطلق لتسوس الكون وتجعل مسار التاريخ معقولا وإن بدت أحداثه فوضى عابثة غير هادفة ، تعبر الروح عن وعيها خلال التاريخ ومن ثم فكل شيء يتم وفق مخطط مرسوم تتخذ الحوادث بموجبه مجراها ، لا مجال إذن للقول بالمصادفة في التاريخ كما لا يصح تفسير وقائعه بعلل جزئية فهذه ليست إلا أسبابا عرضية ظاهرية ، والحكم المسبق بأن هذه نظرية في العناية الإلهية تتم بموجب تقدير إله مفارق بينما يتحد المطلق بالروح كأنه عقلي كلي يسري في أرجاء الوجود بما في ذلك تاريخ الإنسان فلا يصبح خارج المطلق شيئاً على الإطلاق .

كيف يمكن الكشف عن سر هذه الروح كما تسري في مجزيات وقائع التاريخ وأي منطق يفصح عن باطن الأحداث ؟ إنه ليس منطق أرسطو القائم على قوانين الفكر وأخصها الذاتية وعدم التناقض ، فذلك منطق يعبر عن ستاتيكية العقل ومن ثم فهو قاصر عن الكشف عن ديناميكية الوجود وحركة التاريخ ، إن قوانين الفكر مرحلة أولية تشكل جانبا واحدا للعقل بينما يتسع الجدل ليمثل تعدد نواحيه ، إن التناقض أعمق من الذاتية وأعمق تعبيرا عن حركة الوجود ، فمثلا تبدو الحياة والموت متعارضين ولكن الحياة بما هي حياة تحمل في طياتها جرثومة الموت ، ومن ثم فإن معنى الحياة يتضمن معنى الموت ، فلكي تنمو حبة القمح ، فإنها تضرب بجذورها في الأرض ويظهر ساقها عليها منبثقاً منها ، حينئذ تنتفي من حيث هي بذرة ، فانبثاق الساق يعبر عن زوال البذرة ، وينمو القمح ويحمل سنابل ، حينئذ يهلك الساق الذي انبثق عن نفس البذرة وهذا هو نفي النفي ، ومن ناحية أخرى ، إن حبات القمح في السنابل لها خصائص البذرة الأولى (١) .

كذلك يبدو التناقض في مجالات العلوم الإنسانية ، في مجال النفس : القلب المفعم بالفرح يعبر عن الفرح بالدموع ، الحزن العميق يؤدي إلى ضحك هيستيري ؛ في مجال القانون : الإفراط في العدالة ظلم * ؛ وفي الاقتصاد الإفراط في الرخاء تضخم ، والمنافسة الحرة تؤدي إلى الاحتكار ؛ وفي الدين : التعمق في التدين يؤدي إلى شطحات تعد زندقة ؛ وفي السياسة : يعقب الفوضى استبداد.

كل مظاهر الوجود تناقض فهو مصدر كل حياة وكل حركة ، ذلك أن نفس القوى التي تحدد وجود ظاهرة ما هي التي تحيلها إلى نقيضها ، ولا يكشف عن ذلك إلا منطق الديالكتيك أو الجدل .

---

1 — Ency. od philosophy Vol. III art. : Hegel pp 435-450 by H B Acton

* Sunnmmum jus, summa injura

ومن ناحية أخرى ، إننا حين نتصور الوجود فإنما نتصوره مشتملا على كل شيء ، جامعا كل الموجودات ، إنه أكثر التصورات ماصدقا ولكنه للسبب ذاته أقله مفهوما ، فليس الوجود شيئا معينا لأنه أصبح كل شيء بلا تعيين ، ومن ثم فإن الوجود ينقلنا إلى اللاوجود ، والمركب بينهما هو الصيرورة ، من حيث إن هذه تعني أن الكائن موجود ولا موجود ، إنه ليس موجوداً فحسب لأن الوجود ثابت عقيم كما أنه ليس لا موجوداً لأن اللاوجود عدم (١) .

نستخلص من الميتافيزيقيا والمنطق باعتبارهما أساسين لفهم نظرية هيجل في فلسفة التاريخ مبدأ ين :

الأول : أن للتاريخ ظاهرا وباطنا ، ظاهره أحداث ووقائع تبدو في حالة فوضى ودون هدف ، وباطنه تلك الروح التي تجعل له مساراً محكماً معقولا ، ولن نبصر فعل الروح إذا كانت الدراسة مقصورة على الجزئيات : حوادث أو أفرادا — فهؤلاء يحققو ن أغراض الروح عن غير وعي أو قصد .

الثاني : يستند منطق التاريخ على صراع الأضداد إذ لا تكشف الروح عن نفسها على مسرح وقائع التاريخ إلا من خلال صراع ، ومن ثم فإن الديالكتيك هو سر حركة التاريخ ومنطق الكشف عن تعاقب وقائعه .

طبيعة الروح ودورها في حركة التاريخ :

إنه يمكن إدراك ما هية الروح بمعرفة ما يقابلها — فبضدها تعرف الأشياء — المادة تقابل الروح ، جوهر المادة هو الجاذبية ، وذلك يعني أن يتحكم ما في المادة قوة مركزية خارجة عنها ، أما جوهر الروح فهو الحرية وخصائص الروح كلها كامنة في الحرية ، والحرية تعني أن لا وجود لقوة خارج الروح تواتر فيها أو تتحكم كما هو الحال في المادة ، فأنا حر حينما يكون وجودي

1 — B Russell : History of western philosophy p 764

ستندا إلى ذاتي غير مفتقر إلى شيء خارج عنه .

ولا تكشف الروح عن وعيها الذاتي بالحرية كما تكشف في التاريخ ، فتاريخ العالم يعبر عن تقدم الوعي بالحرية ، لم يكن الشرقيون القدماء على وعي بأن الروح حر ، فلم تكن هناك حرية إلا للفرد الواحد ، وكان مفهوم الحرية لديه غامضا فجا يتمثل في الاستبداد والطغيان ؛ انبثق الوعي بالحرية لأول مرة لدى اليونان ، ولكن الحرية لدى الأمتين اليونانية والرومانية كانت للبعض سواء أكان هذا البعض أقلية ممثلة في الأرستقراطية أو أكثرية ممثلا في الديمقراطية ، فالنظام الاجتماعي في الأمتين قائم على الرق ومن ثم كانت الحرية جزئية عرضية ، ولم تصل الحرية إلى مرحلة الوعي الكامل إلا لدى الأمة الجرمانية متمثلة في البروسية بفضل الديانة المسيحية ، حيث أصبح الكل الحر ، والمقصود بالكل إرادة الدولة التي تعبر عن إرادة الكل ، أما أن الوعي الكامل بالحرية قد تم بفضل المسيحية فذلك لأن التاريخ الألماني في رأي هيجل ينقسم تقسيماً ثلاثياً : الفترة الأولى هي عصر شارلمان ، الفترة الثانية من شرلمان حتى عصر النهضة ، والفترة الثالثة من عصر النهضة حتى العصر الحديث ، وتتمايز هذه الفترات الثلاثة تمايز الآب والابن وروح القدس ! !

ولكن التاريخ يبدو في ظاهره مسرحا للنشاط الإنساني وتمثل شخصيات التاريخ دورا بارزا فيه ، وتبدو أفعالهم راجعة إلى مواهبهم وانفعالاتهم واحتياجاتهم ، إنه كما لو كانوا يعبرون عن مصالحهم في حرية تامة ، وليس أدل على ذلك من أننا نرد مسار التاريخ إلى أفعالهم فنقدر من أدوا خدمات جليلة لأوطانهم وندين من جروا على أوطانهم الشرور والنكبات ؛ غير أن النشاط البشري بما في ذلك أعمال الرجال العظام ليس إلا مجرد وسيلة لتحقيق غاية لا يعرف هؤلاء عن أمرها شيئا مع أنها متضمنة في أفعالهم متحققة خلال تصرفاتهم ، إن هؤلاء الأفراد يفعلون ما يشاؤون ويشبعون ما يشتهون ، ولكن ذلك كله ليس إلا دورا جزئيا ثانويا في إطار كل عام ، فليس موضوع التاريخ أفعال

فراد جزئيين ، وإنما موضوعه ذلك الصراع بين العوامل والقوى المتعارضة ووعي الروح بذاتها بل تحقيقها لذاتها من خلال هذا الصراع ، وهنا تثار مشكلة الحرية والضرورة ، فبينما تبدو أفعال أفراد التاريخ حرة ، فإن المبدأ الكامن وراء تصرفاتهم يتصف بالضرورة وهذا هو الجدل كما يتحقق في التاريخ (١) ، إن الأحداث الحاسمة في التاريخ ليست نتيجة فعل واع حر في الإنسان ، قد يتصرف البطل بحرية ولكن يلزم عن ذلك أخطار لا يقدرها ولا يرغب فيها ، إن مصالح الأفراد ورغباتهم وأفعالهم وبطولاتهم ليست إلا خيوط غزل في نسيج عام هو هدف الروح من مسار التاريخ ، لقد كان قيصر على سبيل المثال في صراع مع خصومه ، الباعث على الصراع من وجهة نظره الحرص على مركزه ، كذلك الأمر من وجهة نظرهم كان سيادة على مقاطعاتهم ، وإذا كان انتصاره قد حقق وحدة الإمبراطورية متمثلة في حكم الفرد الواحد ، كان ذلك أمرا ضروريا لا لتاريخ رومة فحسب بل لتاريخ العالم في تلك الحقبة من الزمان ، فهو وإن حقق مصلحة شخصية إلا أنه قد حقق أيضا عن غير وعي منه أيضا إرادة روح العالم (٢) ، ومن ناحية أخرى لقد حقق آخرون بأفعالهم ما لم يكونوا يحتسبون فحينما اشترى الإقطاعيون الرومان أراضي الفقراء أدى ذلك إلى ثورة الفقراء وتدمير الجمهورية (٣) ، بل إن أعظم شخصيات التاريخ الذين لعبوا أدوارا حاسمة فيه لم يحققوا ما يشتهون : مات الإسكندر شابا — قتل قيصر — نفي نابليون ، هكذا تسخر الروح بدهائها إرادات الأفراد لهدفها الأوحد .

قد يعترض على ذلك بأن في ذلك انتقادا للمسئولية الفردية ما دام الأفراد

M Beradsley : European philosophers from Descartes to Nietzche , p 565

٣ — المثال من ماركس ولكن ماركس يتفق في هذه النقطة مع هيجل راجع ج . بيخانوف وترجمة د . محمد مستجير : تطور النظرية الواحدية إلى التاريخ ص ١٠٠

مسخرين في أفعالهم لخدمة أهداف الروح ومن ثم يثير ذلك إشكالات أخلاقية ودينية ، ولكن الأحكام الأخلاقية والدينية برانية عرضية لا تتعلق بصميم ما هو حادث في التاريخ ، وما هو حادث هو أفضل ما كان إذ لم يكن في الإمكان أبدع مما كان ، فإذا كان الله مالك العالم ، فإن مجال ملكه الحق هو التاريخ وذلك هو حكمه فيه .

دور الدولة :

الدولة هي وحدة دراسة التاريخ ، إنها الحرية في صورتها الواقعية ، إنها تمثل تموضع الروح ، أو الفكرة الإلهية متجسدة على الأرض ، كل نشاط بشري وكل عمل فكري ، إنما يتحقق من خلال الدولة وأنظمتها ، ومن ثم فهي الصورة النهائية التي عندها تشكل موضوع التاريخ ؛ ولكن الديالكتيك يكشف عن تناقض بين القول إن الدولة تمثل الحرية في صورتها الواقعية وبين الرأي الشائع أن الدولة تحد من حرية الفرد ، أو أن الفرد ولد حرا ، ثم تقيد الدولة حريته ، ولكن هذا القول راجع إلى الالتباس اللازم عن تجريد الحرية عن مضمونها وهدفها ، فالحرية ليست فطرية ولكنها تكتسب وتمارس من خلال مؤسسات فكرية وروحية وخلقية ، إن تلك الحرية المشار إليها ليست حرية بالمفهوم العقلي لها ولكنها كحرية الوحوش — دوافع همجية لم تستأنس بعد — وحينما تقيد الدولة حرية الفرد فإنما تقيد غرائزه الوحشية ، هذا التقييد جزء من الوسائل التي بها يحقق الوعي بالحرية ذاته ؛ كذلك قد تميز الدساتير الحديثة في الدولة بين من يحكم ومن يُحكم ، من يأمر ومن يطيع ، وتصور انحرافا من بين بعض الحاكمين عن أهداف الدولة ذاتها ، ذلك تناقض آخر في مفهوم الحرية ، إذ تبدو الطاعة متناقضة مع الحرية ، ولكن وجود الدولة سابق على قيام هذه الدساتير كما أن مهمة الدستور أن يعبر عن الحالة السياسية لشعب في صورتها العقلية ، إنه حين يشار إلى الدولة أنها تعبر عن إرادة الكل فلا يعني ذلك إرادة

مجموع الأفراد ، وإنما هي إرادة أعلى من الأفراد وخارجة عن نطاق مطالبهم ، فليس للأفراد من سلطان على الدولة لأن هذه تنتمي إلى عالم الروح .

قيام الدولة أمر عقلي في ذاته ولذاته من حيث إنها تعبر عن إرادة الروح وتموضعها أو تجسدها في صورة واقعية ، وكما أنه ليس للعين من قيمة إذا اقتلعت من الجسم ، كذلك ليس للفرد من قيمة خارج نطاق الدولة وإرادتها .

وتتركز الدولة في سلطة الملك أو الحاكم الذي له وضع مستقل عن مصالح الأفراد ، إنه تتمثل في شخصه وفي ذاته إرادة الدولة ، إنه يحمل رسالة العالم التاريخية ويعبر عن إرادة الروح ، وحتى إن بدا الملك أو الحاكم قاصدا مصالحه الذاتية فإنه من خلال هذه المصالح تتحقق رسالة التاريخ ، ومن ثم فإن أعمال رجال التاريخ لها مبررها وفقاً لمبدأ باطني في مسار التاريخ ، ولا تتعلق به الأحكام الأخلاقية ، بل أن هناك أفرادا كانت فضائلهم من تواضع وحب الإنسانية غير متسقة مع مقتضيات مبدأ الروح في الحقبة الزمنية التي نشأوا فيها ، أولئك بدورهم يتجاهلهم التاريخ ، كذلك حين يسجن الحاكم شخصاً لفكره المتحرر ، فإنها الروح تثبت وجودها وذاتها ، حيث إن الدولة هي الوجود الفعلي الذي يحقق الحياة الخلقية بمفهومها التاريخي ، فلا مجال للأخلاق في التاريخ لأنها نسبية وتعبير عن ذاتية بينما منطق التاريخ في الاتحاد بين الذاتية كما يعبر عنها فكر الأمة وبين الموضوعية كما تتجسد في الدولة ، وذلك من أجل أن تبلغ الأمة مرحلة تمثل فيها الصدارة على مسرح الأحداث التاريخية !

وإذا كانت الدولة تمثل الوحدة بين الذاتية والموضوعية ، أي أنها تمثل نشاط الأفراد كما تعبر عن إرادة الروح، فإنها محور النشاط الفكري من فلسفة وفن وعلم قانون واخلاق ، ويمثل الدين بين مظاهر النشاط الإنساني أسماها وأكملها ،

---

1 — B. Russell : History of western philosophy pp 760-667

حيث تسمو الروح على قيود الزمان ، والدين يدعو الأفراد إلى نبذ الأهواء والمصالح الشخصية ومن ثم فهو دعوة إلى تجاوز نطاق الفردية والذاتية ، كما أن تصور شعب لفكرة الألوهية يشكل روح هذا الشعب وشخصيته ومن ثم كان الدين أقرب صور النشاط تحقيقاً لأهداف الدولة ، وإن كانت الدولة بمفهومها العقلي تقوم على أساس الدين لأن المتدينين أكثر استعدادا للانقياد وأداء الواجب نحو الدولة فإن مبدأ قيام الدولة سابق على الدين لأنها التجلي النهائي للطبيعة الإلهية (١) .

وإذا كان الدين يستند إلى العاطفة فإن الصورة الثانية لوحدة الذاتية والموضوعية للروح الإنساني تتجلى في الفن ، وظيفته أن يجعل ما هو إلهي شيئا محسوسا ، ويستند الفنان في ذلك إلى الحدس والتخيل ومن ثم فإن الفن يعبر عن جانب الصورة لا المضمون للعقيدة ؛ ولا تعبر الحقيقة عن ذاتها بالعاطفة فحسب كما هو في الدين أو بالتخيل فقط كما هو في الفن ، دائماً بالتفكير كما هو الحال في الفلسفة والعلم ، أما الأخلاق فتتمثل في انقياد الفرد لروح الكل المتجسدة في الدولة .

مسار التاريخ العالمي :

يشار عادة إلى أن مسار التاريخ يكشف عن التقدم سواء في المظاهر المادية التكنولوجية أو الفكرية العلمية ، ولكن التقدم في ضوء التفسير الميتافيزيقي لمجرى التاريخ يفيد مفهوما آخر للتقدم يخضع للاعتبارات الآتية :

١ ـ إنه يكشف عن تقدم الروح نحو تحقيق كمالها ، إنه بعد كسر نطاق الطبيعة البحتة تهدف الروح إلى تحقيق حريتها خلال مسار التاريخ وذلك بمحاولتها البلوغ إلى مرتبة الوعي الكامل بذاتها .

---

1 — Monroe Beardsley : The European philosophers . . pp 580-584

٢ ــ يتم هذا التقدم نحو وعي الروح بذاتها تدريجيا ومنطق الجدل (أو الديالكتيك) هو وحده الذي يكشف النقاب عن هذا المسار التدريجي.

٣ ــ لا يفيد هذا التقدم انتقالا من النقص إلى الكمال ذلك أنه وفقا لمنطق الجدل القائم على التناقض فإن النقض يحوي في طياته معنى الكمال ، ومن ثم فإن مسار التاريخ يتخذ مظهرا أقرب إلى الانتقال من القوة إلى الفعل إذ نقطة البدء صورة مبهمة قاصرة محدودة للحرية ونقطة الوصول ما تهدف إليه الروح من تحقيق مرحلة الوعي الكامل بحريتها في صورتها العالمية .

لقد كان للإنسان وجود سابق على بداية وعي الروح بذاتها ولكنها كانت مجرد وجود بالقوة ، ومن ثم فمرحلة ما قبل التاريخ سواء حددتها الأديان السماوية ببدء آدم على الأرض أو حددتها الدراسات الاجتماعية بالأسرة فتطورها إلى العشيرة ثم القبيلة كل هذه مراحل خارجة عن نطاق البحث حيث لم يكن للمجتمع كيان سياسي يمنحه تجسيدا حيا للروح ، بل قد يكون المجتمع عريقا في ثقافته خصبا في تراثه أو قد يكون قد مر بأحداث هامة من حروب أو غزوات أو هجرات ، ولكن إن لم تكن لمظاهر الثقافة أو للأحداث ركيزة تستند إليها أو محور تجتمع حوله فإنها لا تدخل التاريخ ، أما حينما تتجسد هذه أو الأحداث في دولة فإن الروح تكون قد دخلت مرحلة وعيها ورأت صورتها منعكسة في مرآتها ، لأن الدولة كيان ثابت تلحق به جميع مظاهر النشاط البشري من تشريع وقانون ودين وفن وعلم وأدب وفلسفة (١) .

وإذا كانت الروح تتقدم تدريجياً نحو مرحلة وعيها بذاتها خلال مسار التاريخ فإنها تجتاز ذلك على مراحل تشكل كل مرحلة مبدأ محددا يتخذ طابع عبقرية قومية إذ تتجلى روح الأمة أو شخصيتها في ثقافتها وأنظمتها .

---

1 — Harold Hoffding : A history of modern philosophy

ولا يقال إن الفلسفة أو الشعر أو غيرهما كائن في كل أمة أو أنه يمكن إيجاد أوجه شبه بين مظاهر الثقافة في مختلف الأمم ، بين فكرة التاو (الواحد) لدى الصينيين وبين أحادية بارميندس من اليونان ثم بين وحدة الوجود لدي سبينوزا من المحدثين ، ذلك أنه مع ذلك يبقى فارق جوهري هو أن الحريـــة تتخذ تجليات متباينة بالنسبة لكل أمة .

التاريخ تطور الروح في الزمان كما أن الطبيعة تطور الفكرة في المكان ، وإن نظرة عابرة على التاريخ العالمي تطلعنا على وجود تغير وعن ألوان من الثقافات والحضارات والدول والأفراد ، والتغير يعني وجود انحلال تنبثق عنه نهضة كما يخرج الحي من الميت ، ولكن الروح حين تعبر عن ذاتها بهذه التجليات إنما تمر بفترة معاناة تستهلك فيه ذاتها لتجدد حياتها وتستكمل نضجها ، ولكن كيف تنبثق النهضة من الانحلال في دولة ما ؟ إنه إذا ما بلغ شعب ما مرتبة أداء دوره في التاريخ عبر عن شخصيته القوية وتصدر مسرح التاريخ العالمي ، ويتم ذلك حين تتحد الذاتية والموضوعية في روحه اتحادا تاما ، فلا هوة بين الفكر والعمل، بل يتلاشى التناقض بين الإمكانيات التي تعبر عن الوجود بالقوة وبين الواقع الموضوعي المعبر عن الوجود بالفعل ، حينئذ يكون المبدأ العالمي للروح قد منحه إمكانه من الوعي بالحرية ، ولكن روح الأمة كحياة الفرد حين يجتاز مرحلة النضج إلى الشيخوخة فذلك يعني أنه اجتاز مرحلة إمكانياته فتصبح أفعاله عادات أي تصبح آلية ، إذ العادة فعل ليس له معارض ومن ثم فإن الديمومة في العادة آلية شكلية ، كذلك تفنى الأمة حينما يصبح نشاطها الواعي آليا ، ولكن في فناء أمة ، ميلاد شعب جديد إذ تنبثق الروح التي تجلت في الأولى في مجلي جديد ، وذلك حينما يكون شعب آخر قد وصل إلى مرحلة التحقق الذاتي وتهيأ ليتصدر مسرح الأحداث ، مبدأ التطور التاريخي إذن عبقرية أمة ، وفي كل مرحلة توجد أمة يقع على عاتقها مسئولية تحمل رسالة العالم ، هكذا يتم ارتقاء الروح من صورتها المحدودة للحرية ممثلة في شعوب الشرق القديم حيث الحرية للفرد

الواحد إلى أن تبلغ الحرية مرحلة وعيها الكامل ، وقد بلغته لدى الشعب الجرماني حيث الكل حر .

ومع أن التاريخ يدرس الماضي إلا أن البحث الفلسفي يركز الاهتمام بالحاضر ومن ثم فإن الروح في اجتيازها لهذه المراحل عبر تاريخ الأمم الماضية لا تتعلق بالماضي لأنها خالدة ، إنه لا ماضي لها ولا مستقبل ، أما أنه لا ماضي لها فذلك لأن الصورة الحاضرة للروح قد استوعبت كل خصائص الماضي وأما أنه لا مستقبل لها فذلك لأنه لا مستقبل في التاريخ (١) .

هذا هو تاريخ العالم بصوره المتغيرة كما تقدمه حولياته التي تحتل مراحل تطور الروح ، هذه هي الربوبية الحقة ، تبرير فعل الروح ــ أو بالأحرى الله ــ في التاريخ ، إن هذه الفلسفة التي تعبر عن بصيرة نافذة في أعماق مجراه هي وحدها التي تفسر مسار الروح في التاريخ العالمي ، هذا هو ما حدث في التاريخ وما هو حادث اليوم ليس فحسب لا يمكن تفسيره بدون الله بل إنه في جوهره يشكل صميم فعل الله .

تعقيب :

هذه نظرية بلغت الذروة في التجريد ــ مع حملة هيجل على التجريد ــ إلى حد لم يصبح للمادة التاريخية فيها إلا أضأل مكان وأضيق مجال ، وشو يبرز ذلك بالسمو بالمضمون التجريبي إلى مرتبة الحقيقة الصورية ومن ثم السمو بالإمكان الى مرتبة الضرورة ولكن ذلك قد جعل النظرية مفتقرة تماماً إلى إلى المادة التجريبية وإلى الحقيقة الموضوعية سواء في أحكامه على الشعوب أو في تصوره لمسار التاريخ إذ تجاهل حضارات بأكملها أو بخس من دورها لمجرد

(١) منطق النظرية أن ليس هناك تاريخ بعد أن بلغت الحرية مرحلة الوعي الكامل في الدولة الألمانية ومع ذلك يتنبأ هيجل أن أمريكا هي أرض المستقبل .

أفكار مسبقة ، ليس غريباً إذن أن يرفض أحكامه التاريخية المؤرخون بل والفلاسفة وذلك لخلوها من كل مضمون .

من هذه النظرة البعيدة عن الموضوعية اعتباره أوربا سواء اليونان والرومان قديماً وألمانيا دون سائر دول أوربا فضلاً عن العالم محور التاريخ ، هكذا تجاهل معظم الحضارات في بساطة؛ الأمر الذي يضعف قيمة نتائجه منهجياً وفلسفياً كما أن تعاليه على المادة التاريخية قد نقض من قيمة أحكامه تاريخياً وموضوعياً .

ثم إنه قد جعل التاريخ يقف عند الحاضر وهذا مقبول من المؤرخين ولكنه لدى فلاسفة التاريخ مرفوض إذ يصبح نسق مذهبه مغلقاً كأن التاريخ قد توقف مساره عند الدولة الألمانية لن يبرحها أو يتعداها إلى غيرها .

وإن فلسفة تنهي التاريخ عند الحاضر لهي أشبه بوهم من يتصور قرب نهاية الإنسان على الأرض لمجرد أن فلاسفة الغرب قد قسموا التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث .

ثم هو قد تصور التقدم بمنطق ميتافيزيقي غريب إذ جرد التقدم من كل مضمون له ، فلا هو تقدم مادي يتمثل في السيطرة على الطبيعة والارتفاع بمستوى المعيشة وتحسين أساليب التكنولوجيا ولا هو ارتقاء فكري روحي يتبلور في الإبداع الفكري والتسامي الديني والخلقي .

وتقوم فلسفة هيجل التاريخية على أصول مكيافلية — بعد أن جعل التبرير ميتافيزيقيا — فنظريته لا تعبأ بالأخلاق ولا ببؤس الشعوب ولقد أصبحت نظريته التاريخية جزءاً من أيديولوجية أبشع النظم السياسية وأكثرها تعصباًوبربرية؛ إنه النظام النازي .

مراجع عن فلسفة التاريخ لدى هيجل :

Hegel : Lectures on the philosophy of history .

Foster, M.B : The political philosophies of plato & Hegel (Oxford 1935) .

Grégoine, Frunz : Études Hegeliennes,Paris 1958

Sidney Hook : From Hegel to Marx .

Karl Popper : The open society & its enemies. 2 vols
(Vol I ch 12) London 1945

J. Rouge : Lectures on modern Idealism .

Stace, W.T : The philosophy of Hegel : a synthetic exposition .

الفصل الثاني

البعد الاقتصادي لدى كارل ماركس (١) وفردريك إنجلز (٢)

لو قرأ أحد مؤسسي المذهب (ماركس أو إنجلز) ما يكتبه أتباع الماركسية فإنه سيحكم أن نظرية التفسير الاقتصادي قد ضرب بها عرض الحائط .

سليجمان

١

الديالكتيك الهيجلي :

في الحديث عن الماركسية جانبان : الأول يتصل بالاشتراكية العلمية والثاني

---

١ — كارل ماركس Karl Marx ١٨١٨–١٨٨٣ ولد في تريفز ودرس القانون في بون والفلسفة في برلين حيث كانت الهيجلية سائدة فارتبط بالجناح اليساري لها ممثلا في فيورباخ وقد تقدم برسالة الدكتوراه عام ١٨٤١ عن ديمقريطس وابيقور .

* اشتغل محرراً في جريدة « رجال الأعمال الليبراليين » في كولونيا فأغلقت عام ١٨٤٣ لميوله المتطرفة فصمم على مقاومة الدكتاتورية في بروسيا من باريس فسافر إليها عام ١٨٤٣ لدراسة الاشتراكية وهناك تعرف على فردريك انجلز حيث تعرف منه على أحوال الاقتصاد الانجليزي .

* طرد من فرنسا عام ١٨٤٥ إلى بروكسل حيث تعمق في دراسة الاقتصاد واتصل بالحركات العمالية .

* طلبت منه إحدى لجان الاتحادات العمالية نشرة عن مبادىء العمال فأصدر هو وانجلز عام ١٨٤٨ « البيان الشيوعي » وفيه تحليل الرأسمالية ونقد الاشتراكية الزائفة وتفسير التاريخ وتبشير بالاشتراكية العالمية ودعوة العمال الى الثورة .

* طرد من بروكسل عام ١٨٤٨ بعد أن شارك في الثورات الفرنسية والالمانية عام ١٨٤٨ فرحل إلى باريس ثم إلى كولونيا واستقر به المقام في لندن ١٨٤٩ .

* لم يكن له مصدر ثابت للعيش إلا إعانات من صديقه انجلز فضلا عن دخل كتبه وأهمها : مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ١٨٥٩ — بؤس الفلسفة — نظرية فائض القيمة — نداء إلى الطبقة العاملة في أوربا ١٨٦٠ ثم اهم كتبه على الاطلاق رأس المال في ٣ مجلدات نشر الأول ١٨٦٧ .

* ترأس الاتحاد الدولي للعمال ١٨٧٢ وكان قد تأسس عام ١٨٦٤ وقد أسس تلاميذه الاشتراكية الدولية الثانية ١٨٨٩ .

٢ — فريدريك إنجلز Fredrick Engels ١٨٢٠–١٨٩٥ كان والده مدير مصنع نسيج ←

يتصل بتفسير تطور التاريخ على أسس اقتصادية ، هذا الفصل يتعلق بالجانب الثاني وإن كان الجانب الأول أكثر أهمية في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع .

في التفسير الاقتصادي للتاريخ بدوره جانبان : الأول يتصل بالمنهج والثاني يتصل بالمذهب ، أما المنهج فهو الديالكتيك الهيجلي وأما المذهب فهو المادية وإن اختلفت في مفهومها عن سائر المذاهب المادية في الفلسفة .

ومع أنه يتعذر فصل المنهج عن المذهب سواء ولدى هيجل أو لدى ماركس فإن ذلك أمر ضروري لأن هذا ما فعله ماركس وانجلز ، لقد خلعا الغلاف المثالي لمذهب هيجل وطرحاه بل وانتقداه ، لقد اعتبرا جدل هيجل واقفاً على رأسه بدلا من قدميه بسبب هذه النزعة المثالية فقاما بانتزاع الديالكتيك الهيجلي وألبساه ثوباً آخر مادياً ثم طبقاه على الظواهر الإنسانية والطبيعية معاً ، ومع ذلك فهما لم ينقصا من شأن هيجل ومنهجه : يقول انجلز عن جدل هيجل إنه عمل لم يضطلع به أحد منذ أرسطو سوى هيجل ، إنه أعظم ما أنجزته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ويقول لينين : إن العالم بأسره يسير وفقاً لإيقاع هذا الجدل الذي لا يفلت من قبضته القوية شيء لا في العالم المادي ولا في العالم الروحي ، إنه ليس الشوفان(١) وحده هو الذي ينبت وفقاً لإيقاع المنهج الهيجلي

في انجلترا وقد اشتغل كاتباً ومديراً .

* له مواهب متعددة فهو رجل أعمال ومراسل عسكري ومؤلف .

* ارتبط بماركس إلى حد أن الماركسية هي أفكار ماركس كما عرفها انجلز وقد اشترك معه في عدة مؤلفات كما كان المفسر المعترف به للماركسية في بداية نشأة الحركة العمالية الدولية .

* أهم كتبه : ضد ديرنج ١٨٧٨ — الاشتراكية : يوتوبيه وعلمية ١٨٩٢ — جدل الطبيعة وقد نشر ١٩٢٥ بعد وفاته والكتاب تطبيق لقوانين الجدل على الطبيعة .

المؤلفات المشتركة بينهما : « الأسرة المقدسة » — « الايديولوجية الالمانية » — «البيان الشيوعي» .

١ — سبقت الاشارة أثناء عرض منهج هيجل إلى مثال القمح بدلا من الشوفان والسياق واحد .

بل إن الاشتراكيين الديمقراطيين الروس أنفسهم لا يقتتلون إلا تبعاً لهذا المنهج نفسه (١) .

خلاصة القول أن الماركسية وإن عارضت هيجل في المذهب فإنها تتبنى منهجه وتعده الصورة الوحيدة للمنهج اللازم ، وإن كان ولا شك تعارض المذهبين لا بد أن يؤدي إلى اختلاف المقدمات والنتائج معاً ، ومع ذلك فإن الجهد لا يقتضي أكثر من إعادة المنهج إلى وضعه السليم — ما دام قد اعتبره ماركس وانجلز مقلوباً — وذلك باكتشاف لبه العقلي المختفي داخل صدفة غيبية .
حقيقة أن هيجل لم يكن يتصور إمكان سلخ منهجه عن مذهبه لأن المنهج لا ينفصل عن موضوعه ولأن مضمون الجدل هو الذي يحرك الجدل ذاته على حد تعبيره (٢) ، ولكن لاشك أن انبثاق الماركسية عن الهيجلية مع ما بينهما من تباين إنما كان تطبيقاً لقانون التناقض على الفلسفة الهيجلية برمتها وهذا ما لم لم يكن يتصوره هيجل .

ولكن لماذا تبنى ماركس وانجلز الجدل الهيجلي ؟ ذلك لأنهما وجدا في المناهج الأخرى والصور المخالفة للمنطق والجدل أنساقاً وحيدة الجانب غير صالحة لمسايرة مجرى الطور الواقعي سواء في الطبيعة أو المجتمع بينما الجدل الهيجلي هو الصورة الوحيدة للتفكير القادرة على استيعاب الظواهر جميعا إنسانية وطبيعية في علاقاتها بعضها ببعض وعلى الانسياب فيها أثناء الحركة والتغير أما المناهج الأخرى فتشترك في عيب هو افتراضها سكون الظواهر ، فالحركة الدائبة الدائمة للظواهر وتفاعل بعضها في بعض إنما يلزمها تبني الديالكتيك الهيجلي حيث تكون الظواهر « هنا — الآن » ثم « هناك — بعدئذ » أي أن تكون ولا تكون دون أن ينطوي ذلك على التناقض الصوري الأرسطي وإنما التناقض

---

١ — امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلي عند هيجل ص ٣٢٥ نقلا عن
Fundamentals of Marxism-Lininism p. 59

٢ — المرجع السابق ص ٢٧ ، ٣٣٠ نقلا عن كتاب هيجل المنطق الكبير مجلد ١ ص ٦٥

الموضوعي الكامن في طبيعة حركة الظواهر ذاتها *.

أما القوانين الأساسية التي تشكل المنهج الماركسي في تفسير التاريخ فهي :

القانون الأول : التغير من الكم إلى الكيف :

إن التغير الحادث في جميع الظواهر الطبيعية والإنسانية هو التغير من الكيف الى الكيف ، ويتم ذلك التغير طفرة إذ لايعرف حد فاصل في تدرج التغيرات الكمية عندما يستحيل الكيف إلى كيف آخر ، فانتقال الماء إلى ثلج أو إلى بخار بانخفاض او ارتفاع تدريجي في درجة الحرارة إنما يتم طفرة دون تدرج في عملية التحول ، فالتغير التدريجي في الكمية لا يصاحبه تغير تدريجي في الكيف ، كذلك تحول مادة كيمائية إلى أخرى ذات خصائص متباينة في عملية التفاعل الكيمائي ، ونفس الشيء في انصهار المعادن وفي تحول الحركة ألى حرارة أو الحرارة إلى حركة ، فهناك دائماً طفرة في التحول من كيف إلى آخر .

إن هذا التحول المفاجيء ليس في عالم الطبيعة فحسب ولكنه كذلك في عالم الإنسان ، بل إن ظهور الإنسان نفسه طفرة ، أي أن هناك تحولا جذرياً كيفيا في تطور الكائنات الحية الذي يبدو من الناحية الكمية تدريجياً ، ولقد سبق أن أشار أرسطو إلى أن تغيراً تدريجياً طفيفاً تستحيل عنده الفضيلة إلى رذيلة ، ولقد أشار نابليون إلى أن اثنين من المماليك يغلبان ثلاثة من الفرنسيين ولكن ألفاً من الفرنسيين يهزمون ألفاً وخمسمائة من المماليك ؛ إن هذا التغير المفاجىء أو الطفرة في تطور المجتمع هو ما نسميه باسم « الثورة » فهي من ناحية حصيلة تغير كمي تدريجي ولكنها من ناحية أخرى تغير كيفي مفاجيء نحو الوضع الجديد حيث تختفي الأوصاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية القديمة لتبرز فجأة أوضاع جديدة .

* كان دارنج قد اتهم ماركس وانجلز أنهما لم تتخلصا من الأفكار المالية في فلسفة هيجل فدافع انجلز عن تبنيه لجدل هيجل في كتابه « ضد ديرنج Anti -Dhuring

وانطباق هذا القانون على عالم الطبيعة وعلى عالم الإنسان لا يعني رد الظواهر الاجتماعية خلال عملية التطور التاريخي إلى ما هو فيزيقي ولكن قانون الطفرة سمة عامة في جميع مظاهر الكون : الطبيعة والإنسان (١) .

ولقد سبق أن أشار هيجل إلى هذا القانون فيما أسماه معدل الكمية النوعية أي أن التغيرات الكمية إذا ما بلغت حداً معيناً استحالت إلى تغيرات كيفية .

القانون الثاني : تداخل الأضداد وصراعها :

ليس العالم جزئيات منعزلة قائمة بذاتها ولكن كل ظاهرة تشكل وحدة عضوية يكمن التناقض فيها إذ هي لا تتغير بسبب علل خارجة عنها بل يكمن التناقض والصراع في أعماقها وذلك هو سر التطور ، فالتناقض هو القوة المحركة للتاريخ الطبيعي والإنساني معاً ، وإنكار ذلك يعني افتراض سكون الكائنات وموتها ، بل إن الحركة الآلية البسيطة لا تتم إلا بوجود الأضداد : فعل ورد فعل، جذب ودفع ، قوة طرد مركزية وقوة جذب مركزية . بل حتى داخل الذرة : نواة موجبة وألكترون سالب ؛ وما يصدق على عالم الطبيعة هو أشد وضوحا في الحياة العضوية فهضم الغذاء وتمثيله معناه أن شيئاً هو كذا فأصبح غير كذا ، بل إن هناك جوانب متناقضة في العلوم العقليــة كالرياضيات والمنطق فالمنحنيات المتناهية في الصغر تنطبق على المستقيمات والجذر التربيعي لكمية سالبة يشتمل على تناقض لأنه كمية لا معقولة ، ويستخدم المستدل في المنطق التحليل والتركيب معاً وهما عمليتان متضادتان .

وليست هذه العمليات المتضادة منعزلة بعضها عن بعض ولكنها متداخلة متفاعلة ويتعذر العزل بينهما إلا في التصور الذهني فقط إذ من المستحيل في في عالم الواقع الحصول على طرف دون وجود الطرف الآخر ، ذلك أن طرفي

---

1 — Ency of philosophy Vol II p 389 « Dialectical Materialism» by Lord Acton.

التناقض يستمد كل منهما وجوده من الآخر ، وصراع الجانبين هو المضمون الداخلي للحركة والتطور ، وإن التناقضين يتعايشان في حقيقة واحدة ، كالحياة والموت ، والملاك والفلاحين ، والبرجوازيين والبروليتاريا ، والاستعماريين والمستعمَرين ، كلا الجانبين المتناقضين يميل في ظروف معينة إلى الانتقال إلى الجانب الآخر فالبروليتاريا الثائرة تصبح حاكمة بعد أن كانت محكومة ، وينقلب الملاك إلى مستأجرين لا أرض لهم بينما يصبح المستأجرون صغار ملاك (١) .

هذا القانون في إطاره الصوري هو فكرة صراع الأضداد لدى هيجل ويصفه بأنه الروح التي تبعث الحياة في العالمين المادي والروحي على السواء ، صراع باطني داخلي هو مصدر الحركة والحياة والتطور .

القانون الثالث : قانون نفي النفي :

يشتمل سير التطور في عالمي الطبيعة والإنسان على سلسلة من نفي النفي ، كل مرحلة تنفي سابقتها ثم مرحلة ثالثة تنفيها وهكذا ، وليس النفي فناء وانما هو هدم وبناء ، تخريب وتجديد ، بالموت والتخريب ينبثق ما هو أفضل وأكثر تنوعاً كمية الشوفان حين تنمو ويظهر ساقها تتلاشى وتندثر لتظهر حبات كثيرة لا حبة واحدة هذا في عالم النبات وهكذا في سائر المجالات لا يتم التطور إلا بتخريب مستمر وتجديد دائم بل كذلك الأمر في الرياضة فإن سلب (ا) هو (— ا) فإذا نفينا هذا النفي أي (— ا × ٢) كان الناتج ا مكررة (٢١) أي العدد الأصلي الموجب ولكن بعد أن تضاعف أي في درجة أعلى ، كذلك الأمر في التاريخ الاقتصادي : بدأت الحضارة بالملكية العامة التي كانت شائعة في العصور البدائية ولكنها أصبحت في مرحلة من التطور الزراعي عائقاً

1 — Ibid : p 390 وانظر أيضاً
Mao-Tsi-Tong : On Contradiction p. 14

دون الإنتاج فتلاشت أو ألغيت لتستحل إلى ملكية خاصة ولكن بتطور الزراعة إلى مرحلة أعلى وبعد ظهور الصناعة وتعقدها أصبح هناك تناقض بين الإنتاج وتخصص العمال وكثرتهم في جانب وبين الملكية الفردية في جانب آخر وأصبحت الملكية الخاصة عائقاً دون تطور الإنتاج فكان لا بد من العود إلى الملكية العامة لا في صورتها القديمة البدائية بل في إطار أقدر على استغلال الاختراعات الحديثة وأكفأ على مواجهة تعقد الإنتاج وزيادة التخصص في العمل .

كذلك نفي النفي في الفلسفة ، كانت الفلسفة القديمة مادية ولكنها مادية بدائية ساذجة تعتبر المادة مصدر كل شيء فلم تستطع أن تفسر العلاقة بين العقل والمادة فجاءت فلسفة روحية تقول بسيطرة الروح أو النفس على الجسم والاهتمام بخلود النفس ، فالمادية قد نفتها الروحانية – كما نفت المثالية الواقعية– ولكن هذه بدورها قد نفتها المادية الحديثة ولكن ليس بالعود إلى المادية القديمة إذ قد أضيف إلى هذه تراث الإنسانية الفكري في ألفي عام ، ومن ثم فإن المادية الحديثة تحطم الفلسفات السابقة ولكنها تحطمها لتقيم صورة جديدة أكثر خصوبة بعد الإفادة من التراث الماضي للفلسفة من جهة وتقدم العلوم الوضعية من جهة أخرى (١) .

هكذا لا تختلف قوانين الجدل الماركسي عن الديالكتيك الهيجلي ولكن حين يتعدى الأمر المنهج إلى المذهب يصبح الاختلاف بيّنا إذ تستحيل المثالية إلى مادية ويصبح الكشف الفعلي عن مسار الروح في التاريخ كما قال به هيجل يصبح سعياً إلى فك إسار الإنسان من غربته عن ذاته ، تلك الغربة الناتجة عن تحكم أنظمة اجتماعية واقتصادية وسياسية ، وإن كان الإنسان ذاته هو الذي

F. Engels : Anti-Duhring pp. 185-187

اصطنعها إلا أنها استبدت به فأنكرته أو بالأحرى اغتربت عنه أو أصبح هو يشعر بالغربة إزاءها كما لو لم يكن هو الذي أنجبها ، كذلك لم تصبح خاتمة مطاف مسار التاريخ وعي الروح بذاتها وسعيها نحو حرية ميتافيزيقية وإنما تسخير الأنظمة الاجتماعية لصالح الإنسان لتتحقق الحرية العملية — سياسية واقتصادية واجتماعية — في لا طبقية الشيوعية .

ذلك كله يتعلق بالمذهب لا بالمنهج وذلك ما ينبغي أن نعرض له بشيء من التفصيل .

* * *

— ٢ —

مادية فيورباخ :

يشار عادة إلى نظرية ماركس في التاريخ على أنها تفسير مادي له في مقابل التفسير الروحي لدى هيجل ، وحقيقة أن التفسير الماركسي للتاريخ يقابل التفسير الهيجلي مقابلة المادية للمثالية ، ولكن مادية ماركس تتميز عن سائر المذاهب المادية التي عرفها تاريخ الفلسفة بل إنه قد رفض سائر التفسيرات المادية التي سبقته على أساس أنها ستاتيكية آلية لا تجعل للتطور اعتباراً في التفسير .

إن هناك مذاهب مادية كثيرة في تفسير الوقائع التاريخية فقد رد كل من ابن خلدون ومونتسكيو على سبيل المثال هذه الوقائع إلى عوامل بيئية جغرافية ، كذلك أشار باكل إلى أهمية القوى الفيزيقية وأثرها على إنتاج الثروة ، بل لقد شاع التفسير المادي بوجه عام والاقتصادي بوجه خاص لدى مفكري القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فقد أشار هارنجتون إلى أن أشكال الحكومات تستند إلى حيازة وتوزيع الأرض ، كذلك أشار جارينه(١) في فرنسا ودالريمبل (٢) في انجلترا إلى أثر ملكية الأرض على السياسة ، وفي الربع الثاني من القرن التاسع عشر كان الاشتراكيون من أمثال فورييه وسان سيمون وبروودان يؤكدون أثر الظروف الاقتصادية على السياسة في عصرهم ومع ذلك فهؤلاء لا يعدون رواداً للنظرية الماركسية بمعنى تبنيه لآرائهم كما تبنى جدل

1 — Garnier : De la propriété dans ses rapports avec le droit politique (1792)

2 — Darlymple : An essay towards a general history of feudal property in Great Britain (1750)

هيجل لأن هؤلاء جميعاً لم يراعوا عامل التطور في التفسير ومن ثم فإن منطق الديالكتيك هو وحده الذي يصلح لتفسير ديناميكية التاريخ بجميع مظاهرة(١) بل لقد عد ماركس هذه المذاهب المادية صوراً من النزعة الميتافيزيقية لأنها تجعل من الظواهر - طبيعية أو إنسانية - أشياء منعزلة وتخضعها لمقولة العلية بصوريتها وجمودها دون اعتبار للتشابك بين الظواهر أو التفاعل بين المعلول والعلة، كما هاجم انجلز من أسماهم « الماديين العوام » الذين فهموا المادية بمعنى رد الظواهر الإنسانية إلى عوامل فيزيقية كرد مظاهر الفكر إلى عمليات كيمائية وفسيولوجية تتأثر بما في ذلك بتقدم العلوم الطبيعية من جهة وذيوع نظرية التطور من جهة أخرى ، إن جميع هذا المذاهب تشترك في عيب جوهري : إن المادية فيها آلية ، فلقد أخفقت في أن تصل إلى أن العوامل المادية إنما تفهم في ضوء مقولات التاريخ ، فلا يكفي بيان أثر الملكية الخاصة على النظام السياسي لأن الملكية الخاصة إنما تتغير في كل حقبة تاريخية في سلسلة من العلاقات الاجتماعية المختلفة ، كذلك العوامل الجغرافية تشكل فقط الإطار العام الذي تنبثق عنه موارد الإنتاج لأن الظروف الطبيعية تمنح الإمكان دون أن تفيد الواقع الفعلي فليس الأمر مجرد خصوبة التربة لتفسير نشأة حضارة ما وإنما يلزم أن تكون الموارد الطبيعية خاضعة لتحكم الإنسان واستثماره ثم ما يلزم عن ذلك من تنوع الإنتاج وتوزيع الملكية وهذه بدورها يتحكم فيها تقسيم العمل فضلا عما يستثير الإنسان من احتياجات ، فليست موارد الإنتاج قوانين ثابتة دائمة ولكنها تتغير وفقاً لحياة الإنسان في مجتمعه وعلاقته بسائر قوى الإنتاج وليست العوامل المادية مؤثرات حتمية ولكنها أفعال الإنسان وعلاقاته المادية مع الآخرين .

وإذا كان ماركس قد تجاوز مفهوم المادية لدى هؤلاء فإنه يشار عادة إلى تأثره بفيورباخ الذي يرجع انفراده في التأثير المادي المباشر إلى عاملين :

---

1 — Seligman : The economic interpretation of history p 61

١ ـ إنه هيجلي مثل ماركس ومن ثم فإنه على علم بأهمية الديالكتيك الهيجلي في تفسير الظواهر الديناميكية المتغيرة .

٢ ـ إن نقطة الانطلاق لدى كل منهما متماثلة : تمرد على النزعة الميتافيزيقية لدى هيجل وعلى فكرة الروح المطلقة التي تسري في التاريخ وتسيّر إحداثه .

لقد هاجم فيورباخ الأسس الغيبية للدين واللاهوت في كتابه : ماهية المسيحية، واعتبر أن لا شيء في الواقع إلا الطبيعة والإنسان ، وأن تصوراتنا الدينية من تخيلاتنا وأن ما يلزم لحفظ الإنسان هو خيره الأسمى وأن ما يقومه هو ما يتقوت به فالإنسان على حد عبارته الشهيرة هو ما يأكل .

ومع تماثل كل من فيورباخ وماركس في الاتجاه المادي فإن الأول قد ركز اهتمامه على انتقاد كل ما هو مثالي غيبي من أجل استبدال الانتروبولوجيا وعلم النفس باللاهوت والدين بينما كرس الثاني جهده على دراسة عميقة للاقتصاد وقوانينه من أجل صياغة نظرية متكاملة في تفسير التاريخ وفي الاشتراكية العلمية ، كذلك اعتبر ماركس أن انتقاد الدين لا يكفي لوضع نهاية للغيبيات لأن الدين ليس سبباً ولكنه نتيجة غربة الإنسان عن ذاته وأنه لا بد من اقتلاع تلك الأسباب التي قيدت الإنسان على هذا النحو ، لقد تجاوز ماركس مجرد أن الدين من صنع الإنسان إلى بيان كيف أن الدين من نتاج العوامل الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية والأنظمة السياسية ، ومن ثم فإن فيورباخ قد أخفق في نظر ماركس في أن يدرك أن الإنسان بجميع مظاهر نشاطه الكفري ـ بما في ذلك الدين ـ وأنظمته الاجتماعية وليد العلاقات الاجتماعية المادية ، إن جوهر الإنسان ليس تجريداً داخلياً في كل فرد منعزلا في ذلك عن الآخرين ولكنه نتاج علاقات اجتماعية ، يقول انجلز : بضربة واحدة سحق فيورباخ في غير غير مواربة تناقض المثالية وأعاد المادية إلى عرشها ولكنه مع ذلك قد وقف في منتصف الطريق (١) .

1 — Encyclopedia of philosophy Vol III art : Feuerbach pp 190-192 by Hayden White

هكذا لا يصبح مفهوم المادية لدى ماركس هو نفس مفهومها لدى الفلاسفة الماديين : مجرد اعتبار المادة الحقيقة الموضوعية الوحيدة ، ولكنها تعني لديه المادة من حيث علاقتها بالإنسان المتطور والتي يعد الإنتاج أهم مظهر لهذه العلاقة ومن ثم تصبح المادية لديه عملياً لفظاً مرادفاً للاقتصاد (١) ، فلم يكن يعنيه ما قصده سواه من الماديين : وضع مذهب فلسفي ميتافيزيقي في تفسير العالم لأن كثيرين على حد تعبيره قد فسروا العالم ولكن العمل الحق هو أن نغيره (٢)

ويتسع مفهوم الاقتصاد لدى ماركس ليشمل عمليات التملك والإنتاج والتوزيع والاستهلاك في تفاعلها مع الإنسان وما يلزم عن ذلك من علاقات اجتماعية ثم ليشمل أيضاً العوامل التكنولوجية والجغرافية والجنسية ، وكل هذه تشكل المادية التي تفرض نفسها على صور الفكر ومظاهر الثقافة ، فالدين والفلسفة والفن في مجتمع ما إنما هي على ما هي عليه بسبب ما عليه أساليب التكنولوجيا والاقتصاد ، وليس الجدل بين المدارس الفلسفية أو حركات الإصلاح الديني أو الثورات السياسية إلا انعكاسات لواقع النشاط البشري ممثلا في الإنتاج والعلاقات المادية ، ومن ثم فإن أي تغير في الظروف المادية لا بد أن يجلب معه تغيرات هامة في الأنظمة السياسية والتشريعية والأيديولوجية ، بينما ليست هذه الأنظمة قادرة من تلقاء نفسها على إحداث تأثير جوهري في عمية التطور الاجتماعي (٣) .

على أن ذلك لا يعني أن لا أثر للعوامل الأخرى ، ذلك أن العامل الاقتصادي يتفاعل معها وليست هي مجرد منفصلة قابلة ولكنها بدورها تلعب دورها ، فلقد أشار انجلز إلى أن التنظيم الاجتماعي تحدده إلى جانب العامل الاقتصادي التصورات الفلسفية والقانونية والدينية ، وأنه إذا كان للحياة الاقتصادية دورها

1 — B. Russell : History of western philosophy p 812

2 — K. Marx : Eleven theses on Feuerbach.

3 — Ency. of philosophy Vol IV art : Historical Materialism.

الرئيسي فلا يعني ذلك أنها العامل الوحيد لأن التفاعل قائم بينها وبين العوامل الأخرى ، فلم يقصد ماركس وانجلز تفسير التاريخ في ضوء مصطلحات الاقتصاد وحده ولكن الاعتبارات الاجتماعية هي الأساسية في تقدم الإنسان وإن كان العامل الاقتصادي هو الرئيسي بينها .

ولقد نبه ماركس وانجلز إلى عدم اغفال العوامل الأخرى ولكن حين يقدر لنظرية ما الانتشار والتطبيق فإن الأتباع عادة يبالغون في الجانب البارز من النظرية ويبخسون أهمية الجوانب الأخرى ، يقول انجلز : إنه غالباً ما يساء فهم ماركس ، وأنه لا هو ولا ماركس قد ادعيا الصحة المطلقة للأعتبارات الاقتصادية إلى حد استبعاد سائر العوامل (١) .

وإذا كان التفاعل متبادلا بين القوى المادية وسائر القوى مع اعتبار الأولى المقدمة والمحركة فإنه لتتبع تطور الأنظمة في مجرى التاريخ لا بد من التعرف على ما يأتي :

١ — قوى الإنتاج من أدوات ومهارات تكنولوجية .

٢ — علاقات الانتاج التي تربط المنتجين بعضهم ببعض والتي تشكل التركيب الاقتصادي للمجتمع .

٣ — الأنظمة السياسية والقانونية للمجتمع .

٤ — الأفكار والعادات والمثل العليا والأنظمة التي تبررها أو الأسلوب الذي بمقتضاه يفكر الأفراد وهو ما يشار إليه عادة تحت اسم الايديولوجية ويشمل الدين واللاهوت والفلسفة النظرية والميتافيزيقيا والأخلاق والسياسة والفن .

---

1 — E. Seligman : The economic interpretation of history pp 62-63

— ٣ —

التفسير المادي :

إن غاية التفسير الماركسي للتاريخ ليست هي تحليل الماضي بقدر ما تهدف إلى فهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل ، إن هدف ماركس هو بيان تناقض النظام الرأسمالي السائد في عصره ومن ثم تهافته وحتمية انهياره ثم التبشير بالشيوعية أو المجتمع اللاطبقي ، فليست النظرية دراسة موضوعية للأنظمة الاجتماعية في تطورها خلال عصور التاريخ من أجل التعرف على أسباب قيام هذه الأنظمة وعوامل انحلالها ، وإنما تدور حول تحليل الرأسمالية في الحاضر والتنبؤ بالشيوعية في المستقبل وفي ضوء هذين يفسر الماضي منذ أقدم عصوره بل تفسر المجتمعات البدائية وأصل الأسرة ونشأة الملكية .

تتميز المجتمعات البدائية بشيوع الملكية بين جميع أفراد العشيرة ، ولما كانت القوة موزعة بين أفراد العشيرة ومن ثم كانت الملكية مشاعة فإنه لم يكن هناك نظام سياسي واضح المعالم .

ولكن هذا المجتمع لم يصبح ملائماً لاحتياجات أفراده ومن ثم أصابه التصدع إذ انفصلت القبائل الرعوية عن المشتغلين بالحرف الأخرى الأمر الذي أدى إلى حدوث تغير اجتماعي داخل القبيلة ، وبعد أن كانت الملكية مشتركة والتوزيع مشاعاً انبثق نتيجة تقسيم العمل نظام المقايضة — مبادلة الماشية بسلع أخرى — ذلك أنه حين تخصص فرد في إنتاج سلعة لا يحتاج إليها فإن الوضع الطبيعي أن يلجأ إلى المقايضة وهذه تتضمن أن السلعة التي أنتجها تعد ملكاً خاصاً له وهكذا انبثق نظام المقايضة عن تقسيم العمل وهذا بدوره أدى إلى نظام الملكية الخاصة بدلا من الملكية العامة

ولكن ما الذي أدى إلى تبدل في تقسيم العمل ليصبح أكثر تعقيداً وبالتالي

يؤدي إلى تلك التغيرات في النظام الاجتماعي للقبيلة ؟ إنه اكتشاف الحديد والبرونز وما صاحب ذلك من إنتاج سلع أصبحت ملكاً خاصاً لمنتجها يبيعها ويبادل بها ، إنه بهذا الاكتشاف أصبح الإنسان صانعاً وهذا هو أهم ما يتميز به عن الحيوان ، لقد أصبح الإنسان قادراً على أن ينتج وأن يطور وسائل معيشته ولما كان الحيوان لا يتطور في أسباب حياته وإنتاجه فخلايا النحل التي تعمل الآن كما كانت منذ آلاف السنين كان كون الإنسان صانعاً هو مفتاح فهم تاريخ المجتمع الإنساني وتمايزه عن التاريخ الطبيعي للحيوان ، فالإنسان صانع الآلة هو أهم ما يشكل ماهيته ، ولكن لماذا اختار ماركس تعريف « صانع الآلة » ليحدد به ماهية الإنسان .

١ — لقد كان ماركس متأثراً بتصنيف عصور ما قبل التاريخ من العصر الحجري إلى البرونزي ثم الحديدي حيث اكتشاف الآلة هو الذي حدد تطور المجتمع البشري خلال كل عصر من هذه العصور .

٢ — إن اهتمام ماركس الرئيسي موجه نحو مرحلة الرأسمالية ، ولقد لعبت التكنولوجيا دورها بارزاً في تحديد العلاقات الاجتماعية وفي التغير الاجتماعي بوجه عام بل وانعكس ذلك على مظاهر الفكر الإنساني .

وبتزايد الملكية الخاصة نجد الخطوة الرئيسية الثانية في تقسيم العمل وفي التغير الاجتماعي وقد صاحب ذلك نشأة الزراعة التي مكنت للملكية الخاصة في جانب ورقيق الأرض في جانب آخر ، ومن ثم نشأة النظام الطبقي وعبودية الأرض ، ولقد أدت الملكية الزراعية إلى تقسيم أكثر تعقيداً للعمل وإلى زيادة في التخصص فكان أن انفصلت الصناعة اليدوية عن الزراعة ومن ثم أصبح التبادل على نطاق واسع ، وقد انعكس ذلك على الأسرة فإن الاستقرار الراجع إلى حرفة الزراعة فضلا عن الملكية الخاصة فيها جعل السيادة الاقتصادية للرجل ومن ثم أصبح المجتمع أبوياً بدلا من الانتساب إلى الأم .

إن التوسع في ملكية الأرض أوجد مجتمعاً إقطاعياً يصبح فيه الإقطاعيون هم الطبقة الحاكمة وهم لا يتحكمون في رقيق الأرض فحسب بل في التجار الذين ترتبط مصالحهم بهم ، ومصالح هذه الطبقات الثلاثة : الإقطاعيون والتجار والرقيق متباينة ، ولكن الإقطاعيين استناداً إلى زيادة الملكية الخاصة قادرون على حسم الصراع لصالحهم وانعكس ذلك على الحركات السياسية إذ أصبحت تمثل صراع الطبقــات في المجتمــع الإقطــاعي ، وانعكس ذلك على الفن والعلم القديم ، ففي مجال الفلسفة * مثلا سادت أفكار احتقار العمل اليدوي أو العمل بأجر وسمو التفكير النظري الذي كان يمثله أرستقراطيون وقد دافع أرسطو عن الرق واعتبر العبيد آلات حية .

ولم يصبح تحكم الإقطاعيين ممثلا في الإمارات السياسية فحسب بل انعكس بطبيعة الحال على الناحية العسكرية فأصبح لكل إقطاعي جيشه الخاص لحماية إمارته أو مصالحه الاقتصادية .

يستند النظام الإقطاعي أساساً الى الزراعة ولكن أهميته الاقتصادية بدأت تنتقل إلى المدن حيث الثراء عن طريق التجارة وحيث تنظيم الإنتاج في الورش ، وقد جذب ذلك جماهير من الريف وهكذا كان نمو المدن في اتجاه معارض للتنظيم الإقطاعي القائم على أرستقراطية الحسب والنسب من جهة والعبودية بالوراثة من جهة أخرى .

كانت العلاقات الإنتاجية في المجتمع الإقطاعي قائمة على أن يمد الأتباع الإقطاعيين بما يلزمهم من خدمات ، فالطبقة المسيطرة تنفق ولا تنتج ومن ثم

* فسر أتباع ماركس ظهور الفلسفة في اليونان تفسير اقتصادياً فنظام الرق هو الذي مكن الفلسفة من الظهور بطابع البحث النظري الميتافيزيقي المجرد في أصل الوجود لأنه منح الارستقراطيين اليونانيين فراغاً عن الانشغال بتلبية احتياجاتهم المادية . راجع بنجامين فريجنتون : العلم اليوناني ، جورج تومسون : دراسات في المجتمع اليوناني القديم .

فإن الطبقات المنتجة من تجار ورقيق ينتجون شتى السلع والخدمات التي يحتاج إليها هؤلاء وهذا هو التناقض الداخلي في نظام الإقطاع : الطبقة غير المنتجة تحكم والطبقة المنتجة تستعبد ؛ ولكن بزيادة رأس المال التجاري وبنمو المدن انبثق نظام اجتماعي جديد ذو علاقات مختلفة ، لقد أصبحت هناك أنماط من الانتاج تقتضي إلغاء العادات والقوانين القديمة واستبدال نظام النقد المعدني بنظام المقايضة لقد أصبحت الأنظمة الإقطاعية تشكل عقبة في سبيل تطور وسائل الإنتاج وكان لا بد من صراع بين البرجوازيين — القوة الإنتاجية الصاعدة — وبين الإقطاعيين أصحاب النفوذ القديم وقد وصل أولئك إلى السلطة بثورات بلغت ذروتها في الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ .

وهكذا بعد أن كان البرجوازيون مجرد طبقة تقدمية بالنسبة للإقطاعيين أصبحوا يشكلون طبقة حاكمة ، بينما اعتبر معارضوهم من الإقطاعيين طبقة رجعية غير قادرة على التأثير في المجتمع لأن قوى إنتاج البرجوازيين فاقت الإقطاعيين ، وهكذا أصبحت الثورات السياسية وسيلة الطبقات الإنتاجية الصاعدة لاعتلاء السلطة والتحكم في القوى والعلاقات الإنتاجية بل وسن القوانين التي تمكن للرأسمالية وتبرر وجودها ايديولوجياً الفلسفة الليبرالية وأخلاق المنفعة لدى آدم سميث وبنتام وغيرهما .

ولقد أصبح للتكنولوجيا دور ظاهر في تكييف وسائل الإنتاج وبالتالي تغير القوى الإنتاجية في المجتمع ، فالرق بين النظام الإقطاعي والنظام الرأسمالي هو الفرق بين طاحونة تدار بالهواء وأخرى تدار بالقوة البخارية ، وإذا كانت التكنولوجيا الحديثة نتاج العلم فهي بدورها لها أثرها على العلم ، ذلك أن الرأسماليين يرغبون في تزويد الأسواق العالمية بإنتاج على نطاق واسع ومن ثم أصبحت الكفاءة التكنولوجية قوة إنتاجية وكان لا بد من تطوير مستمر وتحسين متصل في أساليب التكنولوجيا الأمر الذي شكل ضغطاً على العلم من أجل تعديل نظرياته لتلائم المقتضيات الاقتصادية المتطورة ، ولم يصبح للتكنولوجيا أثرها على

العلم فحسب بل تعدى ذلك إلى التشريع والفن والفلسفة وسائر مظاهر الفكر ، وهكذا حين غيّر البرجوازيون نظام الورش بالمصانع الحديثة فإنهم بتغييرهم وسائل الإنتاج غيروا معه شخصية المجتمع بأسرها ، وهكذا شكل رأس المال النقدي قوة أشد تركيزاً من حيث الامتلاك واوسع انتشاراً من حيث التأثير لم يتم من قبل لرأس المال الزراعي أو رأس مال القطيع (١) .

ولكن النظام الرأسمالي كنظام اجتماعي لا يخدم الفرد كإنسان ولا يجعل القوى المادية الخارجية في خدمة الإنسان ، ذلك أن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة ، ولكن النظام الرأسمالي يحرم العامل جزءاً من قيمة عمله،وفائض القيمة بعد هوالذي يشكل ربح صاحب العمل ، يتكدس هذا الربح باستمرار فيشكل رأس المال الذي تجمع نتيجة سرقة متصلة وافتئات على العمل والعامل لأن صاحب العمل لا يدفع للعامل أجره المستحق في مقابل قوة عمله ، بل ما يكاد يكفي رمقه لاستمرار عملية الإنتاج بل أقل وفقاً لقانون العرض والطلب ، فضلا عن أن النظام الرأسمالي الذي يقوم أساساً على المنافسة الحرة يخلق صراعاً بين المنتجين ينتهي بإفلاس صغارهم وتشكيل اتحادات في ملكية المصانع بين أقويائهم ومن ومن ثم تنتهي المنافسة الحرة إلى الاحتكار ويصبح مآل صغار المنتجين أن يصبحوا جزءاً من البروليتاريا فيزداد الصراع حدة بين الرأسماليين والعمال .

لقد أصبحت قوة العمل سلعة تباع وتشترى وفقاً لقانون العرض والطلب ، إن هذا النظام يسخر العامل لقوى غير إنسانية تتصل بالسوق وهو ما لا إرادة

---

١ – ايلي هالفي وترجمة الدكتور جمال الأتاسي : تاريخ الاشتراكية الأوروبية ، نشر وزارة الثقافة والإرشاد بسوريا ص ١٣٦–١٥٧

له عليه ، ومن ثم فقد أصبحت قوة العمل غريبة على العامل ، لقد انسلخت عنه بل لم تصبح أجنبية عنه بل معادية له (١) .

ولما كانت الرأسمالية تفسد قوة العمل بل هي افتئات عليه كانت وضعاً يحمل في طياته بذور فنائه ، إذ يقوى تركيز رأس المال في أيدي القلة في جانب بينما يزداد عدد العمال كثرة وفقاً لمقتضيات الإنتاج والاستهلاك .

لقد أصبح الرأسماليون أكثر ثراء بينما أصبحت الأكثرية ممثلة فيالبروليتاريا أشد فقراً ، وقد أدى تقدم العلم إلى تقدم التكنولوجيا ومن ثم ازداد تقسيم العمل إلى حد أن إنتاج سلعة واحدة يحتاج إلى تعاون عدد كبير لا يكاد يعرف أحدهم شيئاً عن تخصص الآخر ، ومع هذا التخصص الضيق والتقيد في الإنتاج فإن الملكية لهذا الإنتاج الضخم لا زالت مركزة في يد فرد أو أفراد ومن ثم كان التناقض بين الملكية الفردية في النظام الرأسمالي وبين الإنتاج المتشابك المعقد تناقضاً مرجعه إلى معارضة الأسلوب الرأسمالي للتخطيط في التملك مع وجود تنسيق كامل بين البروليتاريا المنتجة وفقاً لمقتضيات الإنتاج ، ولا حل لهذا التناقض إلا بإزاحة الكثرة المنتجة للقلة المالكة .

ولا يعتبر ماركس انتقاده الرأسمالية لأسباب أخلاقية وإنما على أسس علمية وفقاً لمنطق الجدل ، ذلك أن النظام الرأسمالي خارج عن نطاق تحكم الأفراد بل إن جميع الأطوار الاقتصادية السابقة لم تكن خاضعة لسيطرة فرد ما بل هو منطق الديالكتيك الذي فرض الصراع بين المتناقضات أو بالأحرى بين الطبقات من أجل انبثاق نظام جديد ، هكذا يتم التغير الاجتماعي تغيراً حتمياً .

وحين يطالب ماركس عمال العالم أن يتحدوا في صراع ضد الرأسماليين

1— Ency. of philosophy : Historical Materialism, by Acton Vol IV pp 12-19

فليس ذلك في نظره إشفاقاً عليهم ضد مستغليهم وإنما لتستحكم حدة الصراع الذي يؤدي إلى وضع جديد ، فكما اقتضى منطق الجدل أن ينبثق الاحتكار عن المنافسة الحرة ويصبح الأول نتيجة الأخير كذلك منطق التاريخ يؤدي بالملكية الخاصة الشديدة التركيز إلى ملكية عامة وتصبح البروليتاريا المستغلة بفضل ثورة مفاجئة — حيث لا مجال للتدرج في التطور — حاكمة فتحل دكتاتورية البروليتاريا محل النظام الرأسمالي ، فالصراع قائم ما قامت المتناقضات ، والمتناقضات موجودة ما وجدت الطبقات فلا نهاية للصراع إلا بزوال الطبقات حتى تزول المتناقضات وذلك بقيام المجتمع اللاطبقي .

وإذا كان البرجوازيون قد انتزعوا مقاليد الحكم من الإقطاعيين بثورات فإنه حين تجد البروليتاريا الثورة حتمية لإزاحة الرأسمالية فإن الطبقة التقدمية الجديدة لن تجد هناك طبقة أخرى تعارضها وبذلك يصل الصراع بين الطبقات إلى نهايته ، وتتم نهاية الصراع الطبقي بسيطرة الدولة على كل وسائل الإنتاج ومن ثم تنتهي القوى المادية التي تحكمت في الإنسان كشيء غريب عنه ، ذلك هو المجتمع اللاطبقي الذي يضع حداً لعملية الصراع خلال تطور الإنسان .

* * *

قال ماركس وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة : ليس بين أبناء العصر من لقي مقتا وافتراء عليه أكثر مما لقيت ، ولكن هذا المقت والافتراء قد استحالا بعد موته إلى قداسة وتمجيد بين أتباعه ، فليس بين مذاهب الفلسفة الحديثة مذهب أبعد أثراً أو أكثر انتشاراً من الماركسية التي أصبحت تشبه عقيدة يعتنقها أكثر من ثلث البشر في هذا العصر .

على أن الحقيقة لا تنال بالكم فكثرة الأتباع شيء والتقييم الفلسفي للمذهب شيء آخر ، وإن دلت الكثرة على شيء فإنما تدل على أن صاحب المذهب قد نجح في سبر الظروف السائدة في عصره ثم التعبير عنها بفكره وذلك ما لا سبيل إلى إنكاره عليه ، فالعامل الاقتصادي هو أكثر العوامل فعالية في الأنظمة الاجتماعية منذ الثورة الصناعية في الغرب على الخصوص ، وليس من الضروري أن يكون معتنق هذا الرأي ماركسياً ، فقد ذهب مرجان في زمن معاصر لماركس أن التقدم البشري قد ارتبط بالتوسع في موارد العيش ، كما أشار إلى التغيرات الاجتماعية والأسرية التي طرأت على المجتمع الزراعي ولم يعرفها المجتمع الرعوي بسبب تغير أسباب الحياة ، وبدأت الأبحاث الانتروبولوجية بعد ماركس تنحو نحو هذا الاتجاه فربط كوفالفسكي عام ١٨٩٠ بين تركيب الأسرة وبين الملكية الخاصة في كتابه جدول أصول تطور الأسرة والملكية وأكد كل من جروتس وهيلدر براند أثر الظروف الاقتصادية على الأسرة وعلى القانون والعادات ، ثم أشار بوليوس بيكلر إلى التفسير الاقتصادي لأصل الطوطمية ونشأة الرق كما ركز المؤرخ مومش على أثر العوامل الاقتصادية على التقدم القومي ؛ وقد بلغ ذيوع التفسير الاقتصادي حداً جعل بعض المؤرخين يشيرون إليه باعتباره قضية مسلماً بها ،

وامتد التفسير الاقتصـــادي إلى مختلف المجـــالات في مختلف العصور فإليه ترد الحروب الصليبية وحركة الإصلاح الديني وقيام البروتستانتية والثورات الأمريكية والفرنسية والحرب الأهلية الامريكية والحركان الاستقلالية القومية في أوربا والامريكتين (١) ، وقد يكون في كثير من ذلك بعض الحق ولكن الأمر تجـــاوز الحـــد إلى شيء كثير من الشطـــط والتعسف ، وقد أصبح بعض الباحثين ماركسيين أكثر من ماركس إذ أغفلوا العوامل الأخرى إغفالا يكاد يكون تاماً ليكون العامل الاقتصادي هو الوحيد في التفسير ، وقد سبقت الإشارة إلى عبارة انجلز التي تفيد أنه لا هو ولا ماركس قد ادعيا الصحة المطلقة للاعتبارات الاقتصادية إلى حد استبعاد سائر العوامل (٢) .

ثم تجاوز تأثير ماركس مجال الدراسة والنظر إلى العمل والتطبيق منذ ثورة أكتوبر عام ١٩٠٧ وانتشرت الماركسية انتشاراً رهيباً ليس فحسب مثلا في الدول التي تتبع النظام الشيوعي وإنما في الأحزاب الشيوعية التي لا تكاد دولة تخلو منها سواء اعترف به أولم يعترف .

على أن ذلك كله لايحول دون انتقادات جوهرية يمكن أن تؤخذ على نظرية التفسير المادي للتاريخ :

١ — إن مذهب ماركس مثلا كمثل سائر المذاهب الفلسفية يستند إلى بعض قضايا يعدها مسلمات لا تحتاج إلى استدلال ولا تقبل الشك ، ولقد اعتبر ماركس مذهبه ذات طبيعة تخالف سائر المذاهب الفلسفية ومن ثم فهو يجبها جميعاً وأنه وإن كان مذهبه مادياً إلا أنه يختلف عن سائر الفلاسفة الماديين ، والواقع أنه وإن افترق عنهم في منحى المذهب فإنه لا يختلف عنهم في الأسس أو

1 — Seligman (Edwin R.A) : The economic interpretation of history pp 70-86

2 — Ibid : pp. 62-63 p. 144

المسلمات ، إن مذهبه ليس الا مذهباً كسائر المذاهب الفلسفية يستند إلى بعض القضايا الميتافيزيقية التي يمكن أن تكون موضع نقد ، أهم هذه القضايا التي أشار إليها في كتابه الايديولوجية الألمانية – بالاشتراك مع انجلز أن ليس وجدان الإنســـان هو الذي يحـــدد وجوده ولكن وجوده هو الذي يحدد وجدانه أو وعيه ، هذه مشكلة تعرفها الفلسفة التقليدية وتدور حول سبق الوجود على الفكر أو العكس وليست دعوى ماركس بهادمة وجهة النظر المقابلة .

ومن قضاياه أيضا أن وجود الإنسان إنما تحدده وظيفته التي بها يكتسب معاشه متميزا في ذلك عن الحيوان أو بالأحرى الإنسان الصانع ، هذه بدورها مشكلة فلسفية تدور حول تحديد طبيعة الانسان : هل هي فعله كما يرى ماركس أم ماهيته كناطق كما يرى أرسطو .

لقد دافع عن مثل هذه القضايا فجعلها كالبديهيات الواضحة بذاتها والتي تعلو على النقد وذلك ما لا يمكن التسليم له به إذ لا يفترق مذهبه في ذلك عن أي مذهب فلسفي آخر .

٢ – يسود نظريته منطق الحتمية القاسية التي تنعدم فيها حرية الإرادة الإنسانية فالقوى الاقتصادية أقوى من سيطرة الأفراد بل إرادة الطبقات ، يقول كارل بوبر : إن منطق الحتمية يسود مسار التاريخ وهذا يعني أنك لن تستطيع أن تحقق شيئا من أحلامك أو ما يدور بفكرك لأنه لا تأثير لأية خطط لا تتمشى مع تيار التاريخ الرئيسي وأن أية نظرية تتلاءم مع التغيرات الوشيكة الوقوع فهي معقولة أما إذا لم تتلاءم فهي يوتوبية ، وأن الانتقال من عالم تقاسى فيه البشرية إلى عالم الحرية والعقل يستحيل أن يحققه العقل وإنما تحققه الضرورة اللازمة وقوانين التطور وإذا ما كتشف مجتمع من المجتمعات قانونه الطبيعي الذي يبين حركته فلن يمكن ذلك من تخطي المراحل الطبيعية لتطوره أو حذفها من الوجود بجرة قلم ، ولكن في استطاعته أن يفعل شيئا واحدا هو التقليل من آلام الوضع والتقصير من مدتها ،

وهذا يعني إخفاق أية محاولة تهدف إلى تغيير التطورات الوشيكة الوقوع، ومع هذه الجبرية القاسية التي لا يملك فرد إزاءها شيئا فإن ماركس قد ادعى أنه من الناحية العملية يعمل على تغيير العالم الذي وقف الفلاسفة جميعا عند حد تفسيره(١)

٣ ــ إنها نظرية واحدية في التفسير التاريخي إذ تجعل العوامل الروحية والفكرية تابعة للعامل الاقتصادي وهي بذلك تغفل الصفة الفردية للواقعة التاريخية، إن النظريات الواحدية في تفسير التاريخ أو تفسير أية ظاهرة إنسانية إنما تميز عادة الوقائع المدعمة للنظرية وتستبعد غيرها، إن الإنسان ظاهرة في غاية التقييد بحيث يتعذر تفسيره بعامل واحد، ولقد سلم كارل ماركس بعدم ثبات الطبيعة البشرية خلال العصور ومن ثم التمس الديالكتيك لإمكان تتبع الديناميكية في تطور الإنسان ولكنه حين حدد العوامل المادية على أنها الرئيسية في علاقتها بالإنسان وتأثيرها عليه فقد افترض ثبات ما سبق أن عده مقصرا .

ليست أحادية التفسير هي التي تصلح للإنسان وإنما منهج تكامل العوامل الذي يثبت تكافؤ العوامل ثم تفاعلها ثم بروز أهمية إحداها في عصر دون آخر وفي مجتمع دون آخر، أما إخضاع المجتمعات العشائرية أو حركات الإصلاح الديني لتصورات عصر النظام الرأسمالي ففيه تعسف في التفسير .

٤ ــ عرض ماركس وانجلز المادية التاريخية باعتبارها تفسيراً لواقع التاريخ وتحليلا علميا له ومع ذلك تخلط نظريته بين عالم الواقع وعالم القيم، فبالرغم من أنه ينتقد الرأسمالية على أساس ما تتضمنه من متناقضات لا على أساس ما يلحق العمال من ظلم ، فإنه يبشر بالشيوعية باعتباره المجتمع الذي تتحقق السعادة فيه للإنسانية ، إنه يمنح العمال أمل تحقيق الفردوس على الأرض وهذه نبوءة أخلاقية تذرع لها بأسس ادعى أنها علمية موضوعية ، إن نظرية ماركس لهي

---

١ ــ كارل بوبر وترجمة الدكتور عبد الحميد صبره : عقم المذهب التاريخي ص ٦٦ــ٦٨

نظرية في التقدم لا في التطور ، إنه لا يصف ما هو واقع وإنما يتنبأ بأفضلية المجتمع اللاطبقي حيث نهايـــة آلام البشر وذلك حكم تقييمي يتعارض مـــع النزعة العلمية الواقعية .

مراجع :

1 — Bober : Marx's interpretation of history, 1950
2 — Federn (Karl) : The materialist conception of history
a critical analysis, London 1939
3 — Goldman (Lucien) : Recherches dialectiques, Paris 1959
4 — Hexter, J. H. : Reappraisals in history, London 1961
5 — Sidney Hook : Toward the unders tanding of Karl Marx.
6 — » » : From Hegel to Marx
7 — Cornforth : Historical materialism
8 — Seligman, Edwin, R.A. : The economic interpretation of history 1898
9 — Palekhanow : Materialist conception of history
The evolution of monism in history وقد ترجمه إلى العربية د. محمد مستجير
10 — E.H.Carr : Karl Marx : a study in fanaticism في نقد الماركسية :
11 — Max Eastman : Marxism, is it science ?
12 — Karl Popper : The open society & its enemies , Vol. III :
(The high tide of prophecy) London 1945

الفصل الثالث

البعد البيولوجي لدى شبنجلر

« ان عصراً تسود فيه الآلية وتسيطر عليه الاتجاهات اللادينية لهو عصر تدهور واضمحلال »

شبنجلر

« كل تقدم فكري لا يصاحبه تسام روحي ينذر بالخطر »

جيتــه

— ١ —

يعترض المؤرخون على استخدام مقولة العلية في التاريخ لأنها تفيد الضرورة من جهة ولأنها تلحق التاريخ بالعلوم الطبيعية من جهة أخرى ، ويتخذ شبنجلر

أوزقلد شبنجلر Oswald Spengler ١٨٨٠–١٩٣٦

* ولد في مدينة بلاكنبورج ودرس في جامعة برلين ثم ميونخ وتخصص في العلوم الطبيعية والرياضية .

* أعد رسالته للدكتوراه عن هيرقليطس عام ١٩٠٤

* يعد كتابه «انحلال الغرب» الذي شرع في كتابته منذ بداية الحرب العالمية الأولى وصدر الجزء الأول عام ١٩٢٠ والثاني عام ١٩٢٢ أهم كتبه على الاطلاق وقد لقي الكتاب اهتماماً كبيراً في زمنــه .

* اعتبره البعض ممهداً للاشتراكية الوطنية في المانيا وله فيها كتاب البروسية والاشتراكية عام ١٩٢٢ ولكنه أبعد بعد اعتلاء هتلر للسلطة .

* اشتغل فترة من حياته بالتدريس وفترة كمعلق سياسي ولكنه لم يكن ناجحاً .

* عاش أواخر أيامه في عزلة ولم يحفل أحد بموته ولكن كتابه لقي اهتماماً مرة أخرى بعد الحرب العالمية الثانية كما أن تنبؤه بمصير الحضارة الغربية كانت من أهم العوامل التي أثارت المؤرخ البريطاني لدراسة التاريخ ، بل إن هذا الأخير يعد الصورة الانجليزية التجريبية لآراء شبنجلر المثالية

* أهم كتبه الاخرى : البناء الجديد للريخ الالماني (١٩٣٣) – الإنسان والصناعة الفنية : مساهمة في إيجاد فلسفة في الحياة ١٩٣٣ السنوات الحاسمة في إلمانيا وتطور التاريخ العالمي ١٩٣٣ – عمر الحضارات الامريكية ١٩٣٦ .

جانب المؤرخين الذين يحاولون توكيد كيان التاريخ إزاء طغيان العلوم الطبيعية ومنهجها في القرن التاسع عشر ، ومن ثم فإنه يستبدل بمقولة العلية مقولة أخرى يراها أكثر ملاءمة لفهم سياق التاريخ ، إنها مقولة المصير .

ولا يعني شبنجلر بالمصير ما تعنيه التراجيديا اليونانية من مفهوم مرادف للجبر — أو بالأحرى قوة خارجية تحدد سلوك الإنسان ، وإنما المصير شعور الإنسان بذاته إزاء قوة إنسانية أخرى تتحداه وتجعل وجوده في خطر ، حينئذ تنبثق الطاقات الكامنة فيه من أجل تأكيد الوجود ؛ تقتضي فكرة المصير إذن عاملين : وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل ثم وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحـــد في أغلب الأحيان فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات ، وليس كل حدث يمس المصير فهناك أحداث كثيرة في حياة الفرد لا تمس إلا القشرة السطحية لحياته ، وإنما لا بد أن ينفذ الحدث إلى المركز الباطن الذي يشكل جوهر الذات ، حينئذ تكشف الروح عن جزعها إزاء ما يهدد شخصيتها ، جزع مصدره الجهل بالمصير لأن أخص خصائص الزمان استحالة الإعادة ، وما يستحيل عوده يولد في النفس الجزع .

يختلف المصير بهذا المعنى عن العلية بما في ذلك العلة الغائية لأن العلية أشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة العلمية الآلية ، أما المصير فيعبر عن جزع الروح لما يهدد وجودها أو كيانها ، وتفاعلها من أجل إثبات الذات وفي ذلك تعبير عن الحياة ، ولا يمكن إدراك فكرة المصير إلا بالتجربة الحية فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم (١) .

ولا يعبر عن سياق التاريخ غير المصير ، ومن ثم فقد أخطأت نظرية التقدم فهم مسار التاريخ إذ تصورته تقدماً مطرداً للعقل البشري إلى ما لانهاية بينما

---

١ — د. عبد الرحمن بدوي : شبنجلر ص ٤٢

التاريخ مسرح لعدد كبير من الحضارات يسري عليها ما يسري على الكائنات العضوية تنبت وتنضج وتذبل وتفنى ، إن تاريخ الحضارة كتاريخ أي كائن حي — إنسانا أو حيواناً أو نباتاً — أما تصور التاريخ يتقدم إلى ما لا نهاية فإنه كتصور نمو اليرقة تنمو بالتغذي إلى غير نهاية ، إنه كما أن للكائن الحي دورة حياة كذلك للحضارة الظاهرة الأولية للتاريخ العالمي كله ما كان منه وما سيكون دورة حياة مغلقة (١) .

كذلك قد ارتبط بالتقدم وهم آخر ، وذلك حين اتخذ الأوروبي حضارته مركزاً ثابتاً يدور حوله التاريخ فقسمه إلى قديم ووسيط وحديث ، ذلك وهم كاذب أو غرور زائف دفعه إلى أن يضغط تاريخاً كتاريخ مصر الذي امتد إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة في عدة صفحات بينما انتفخ تاريخ كتاريخ نابليون الذي لم يمتد لأكثر من عشر سنوات ليشمل مجلدات ، وإذا كان لا يحق لمؤرخ صيني أن يكتب تاريخاً للعالم يتجاهل فيه عصر النهضة أو الحملات الصليبية فكذلك ليس من حق المؤرخ الأوروبي أن يتخذ من حضارته محوراً ثابتاً يدور حوله التاريخ ، لأن تاريخ العالم يشمل ثماني حضارات رئيسية على الأقل (٢) ، وكل حضارة منها قد اتخذت دورة نمو ثم شباب ونضج ثم شيخوخة أعقبها فناء ، أما تصور سياق التاريخ على أنه تقدم الإنسانية كما عبر عن ذلك فولتير أو تقدم نحو سلام دائم كما توقع كانط أو حرية الروح وفقا لديالكتيك هيجل ، أو نمو المجتمع اللاطبقي وفقا لنظرية ماركس فذلك كله ما لا تعبر عنه دورة حياة كل حضارة من الحضارات .

---

١ — المرجع السابق ص ٧١

٢ — هذه الحضارات هي : المصرية (٣٤٠٠ — ١٢٠٥ ق . م) — الهندية (١٥٠٠ —١١٠٠ ق .م.) الصينية (١٣٠٠—٢٠٠ ق .م) الكلاسيكية (اليونانية الرومانية ١١٠٠ —٤٠٠ق .م.) — الإسلامية (٧٠٠—١٢٥٠م) الغربية (٩٠٠—٢٤٠٠ م كما يحدد شنبجلر عمرها)

المطلوب في التاريخ ثورة كوپرنيكية تصحح وهم المؤرخ الأوربي حين يتصور حضارته مركزا ثابتاً للحضارة كما توهم الإنسان قبل كوبرنيك أن كوكبه الأرض ثابت وأنه محور دوران جميع الكواكب ، فالمؤرخ الأوربي يتبنى النظرية البطليموسية الخاطئة بعد تطبيقها على التاريخ ، إذ يتصور أوربا الغربية قطباً ثابتاً لشتى الحضارات لا لشيء إلا لأنه يعيش فوقها ، والثورة الكوبرنيكية في التاريخ هي التي تستبدل بتصور الحضارات الأخرى دائرة في فلك أوربا الغربية بوصفها مركز الأحداث العالمية ، يستبدل بها دراسة كل حضارة على حدة ، فلا تفوق الحضارة الأوربية غيرها من الحضارات ، لأنه ربما كانت هناك من الحضارات ما تفوق الحضارة الأوربية من حيث عدد الشعوب المنتمية إليها ومن حيث عظمتها الروحية .

وإذا كانت كل حضارة تعبر عن دورة حياة مقفلة فلا مجال للقول بالأصول الأجنبية لمظاهر الحضارة ، فوهم راجع إلى وهم عالمية الحضارة ، حيث اللاحقة تقتبس من السابقة ، لقد تصور المؤرخون أن الحضارة الإسلامية قد أخذت عن اليونانية لتسلمها بعد ذلك إلى الحضارة الغربية وأن الأخيرة مدينة إلى كل من الحضارتين اليونانية الرومانية والديانة المسيحية ، تلك نظرة سطحية برانية إلى مسار التاريخ لأن انتقال مظهر من مظاهر حضارة ما يقتضي عملية معقدة من التحويل ممثلة في هضم الحضارة وتمثيلها ، فلا شيء اسمه تأثير حضارة في أخرى على نحو يفيد أن الثانية قد نقلت تراث الأولى ذلك أنه إذا اقتبست حضارة ما مظهرا لحضارة أخرى فلا بد أن تتمثل هذا المظهر كي تمثله إلى طبيعتها ، فلو تصورنا عنصرا لحضارة ما وليكن الدين قد تقبلته حضارتان متباينتان ، فإن كلاً منهما تتقبله على نحو مباين كل التباين للنحو الذي تقبلته الحضارة الأولى ، بل إن حضارة ما لا تقبل من حضارة أخرى إلا ما يلائم طبيعتها ثم تضفي عليه من روحها ، فحين انتقلت البوذية من الهند إلى الصين اتخذت البوذية في الصين روحاً صينية مغايرة تماماً للبوذية الأصلية ، كذلك

طبع الفرس الإسلام بطابعهم حين اعتنقوه ، والمسيحية الشرقية غير المسيحية الكاثوليكية ، إن هذه النظرة تفسر لنا لم تغفل حضارة ما عناصر من حضارة أخرى ، ولم فهم العرب أرسطو فهما يختلف تماماً عما هو عليه حتى أصبح أرسطو عند العرب غير أرسطو عند اليونان ، بل إنه كلما أعجبت حضارة ما بشخصية في حضارة أخرى زادت لهذه الشخصية مسخا وتشويها ، خلاصة القول أن الحضارات مستقلة بعضها عن بعض تمام الاستقلال حيث تكون كل منها دائرة مقفلة على نفسها ليس بينها وبين الحضارات الأخرى إلا نوافذ لا تسمح بنفاذ ما يلائم جوهر الحضارة الأخرى وروحها إذ أن ما ينتقل لا يلبث أن يستحيل إلى طبيعة الحضارة اللاحقة وكل تشابه فهو ظاهري فقط ، والقول بتراث واحد للإنسانية أو تصور التأثر والتأثير ليس إلا وهما (١) . . .

والواقع أن القول بالتأثر والتأثير كان يعوزه الأسس الميتافيزيقية حتى جاءت نظرية هيجل لتمده بسند فلسفي ، ذلك أن فكرة الروح المطلقة التي تتغلغل في مسار التاريخ وتظل على مدى الزمان ثم ينبثق عنها وفق قانونها دولة في كل عصر ، قد جعلت الإنسانية بذلك وحدة مطلقة إذ تتحكم في كل أحداث التاريخ روح واحدة ، كذلك نظرية العناية الإلهية التي جعلت المؤرخين ينسقون وقائع التاريخ ليبدو فيها النظام المعبر عن مقاصد الله ، ولكن في ذلك تجاهلا للصيرورة والتغير الدائم في حركة التاريخ . .

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي : شبنجلر ص ٨٩–٩٥

— ٢ —

ولكن ما هو منهج شبنجلر في دراسة التاريخ ؟ وكيف يتصور معالم هذه الدراسة بعد أن أعلن الثورة الكوبرنيكية فيها ؟ وماذا بعد انتقاده لنظريات فلسفة التاريخ في التقدم والعناية الإلهية ولاتجاهات المؤرخين الذين ركزوا اهتمامهم على التاريخ الأوربي ؟

١ — إن الحضارة — لا الدولة كما ذهب هيجل — هي وحدة الدراسة التاريخية أو الظاهرة الأولية للتاريخ العالمي كله ما كان منه وما سيكون ، لأن الحضارة ظاهرة روحية لجماعة من الناس لها تصور واحد عن العالم وتتبلور وحدة تصورهم في مظاهر حضارية من فن ودين وفلسفة وسياسة وعلم ، وتشكل هذه الوحدة شخصية حضارية لها خصائصها الذاتية ومن ثم لا تتماثل حضارتان .

يسمي شبنجلر كل حضارة بأهم سمة أو مقوم لها ، فالحضارة اليونانية يسميها الأبولونيه وهي تثمتل فنياً في التمثال المحدود ذي الأجزاء المتناسقة ، ذلك أن اليوناني قد عبر عن روحه الفنية في الجسم المنعزل الساكن ، كما عبر عن ذاته سياسياً فيما هو محدود أيضا : في دولة المدينة ، وحين تصور المكان تصوره إقليدياً أي مسطحاً محدوداً ، أما الحضارة العربية الإيرانية فيعتبرها شبنجلر سحرية حيث يشعر الفرد بوجوده الروحي بإعتباره جزءاً من روح كبرى ، يتجاوز المسلم في هذه الحضارة ما هو محسوس إلى ما هو مجرد ، فلأن إلهه مجرد من التجسيم فقد تمثل طابع التجريد لديه في الفن : خطوط مجردة عن التصوير الجسمي ، وانعكست وحدة الإله على تصوره السياسي والفكري فآمن بالإجماع الذي يحول بينه وبين الضلالة ؛ أما طابع

الحضارة الغربية فهو الروح الفاوستية اللانهائية متمثلة في الكاتدرائيات القوطية وفي حساب اللامتناهي (التفاضل والتكامل) ، أما روحها الفنية فقد عبر عنها الغربي في لغة روحية متحركة في موسيقى باخ ، كما عبر عن اللانهائية بالاستعمار العالمي والهاتف الذي تغلب على المكان المحدود وكذلك المذياع ، ثم في الاقتصاد العالمي ممثلا في التجارة العالمية والبنوك ، هكذا تصور الغربي المكان امتداداً إذ الامتداد عنده هو كل شيء .

٢ ــ وإذا كانت لكل حضارة شخصيتها وخصائصها الذاتية فهذا يتضمن أنهـا مغلقة وليست روحـاً مطلقة كما تصورها هيجل فهذه لا تعبر عن مساره ، وإنما يعبر عن مساره التعاقب الدوري للحضارات ، إذ يتوالى على كل حضارة ما يتوالى على أي كائن عضوي حي من ولادة ونمو وفناء وشيخوخة ، ويشبه شبنجلر حياة كل حضارة بتوالي الفصول الأربعة : ربيعها في فترة البطولة : في حياة الأساطير وشعر الملاحم بالبطولة كفترة هوميروس لدى اليونان وفترة العصور الوسطى في الغرب ؛ أما صيفها فيتصف بظهور القيادات المتوثبة الطموحة ، إنها فترة ظهور وازدهار دولة المدينة في الحضارة الأبولونية ، وإنها عصر النهضة وفن مايكل أنجلو وانتصارات جاليلو وأدب شكسبير في الحضارة الفاوستية ، ويمثل الخريف مرحلة النضج الكامل للينابيع الروحية الثقافية والبوادر الأولى للشيخوخة والإرهاق ، فيها الملكيات المركزة وفيها الفلسفة التي تتحدى الدين والقيم السائدة باسم التنوير ، إنها فترة السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وإنها القرن الثامن عشر في أوربا حيث منتصف الخريف في موسيقى موزار ، وشعر جوته وفلسفة كانط ؛ ويتمثل الانتقال إلى الشتاء حين يتخذ الفن طابعاً غامضاً سرياً ، وحين تتخذ الفلسفة طابع الشك واللاأدرية ويسود في السياسة عصر

الإمبراطوريات والاستعمار والطغيان السياسي ، في الشتاء تفقد الحضارة روحها المبدعة وتصبح مجرد مدنيّة يتجلى أفضل ما تقدمه في تطبيق العلم على الصناعة ، وتظل الإمكانيات محصورة في امتداد أفقي وانتشار وإذا أراد الشاب الفاوستي أن يلعب دوراً بارزاً في شتاء حضارته فإنه إما أن ينخرط في الجندية أو يلتحق بمعاهد التكنولوجيا (١) .

ليس ثمة إذن حضارة عامة وإنما لكل حضارة فلسفتها وخصائصها كما أن لها حياتها المحدودة التي لا بد أن تنتهي ، وكما أن الفرد يفنى ولكن النوع يبقى كذلك محتم على كل حضارة أن تموت ولا بقاء إلا للإنسانية الممثلة لمجموع الحضارات ، وليس التاريخ العام إلا ترجمة حياة هذه الحضارات ، وإذا كانت مفاهيم الميلاد والفتوة والشيخوخة والوفاة تسري على كل موجود عضوي كذلك هي بالنسبة لكل حضارة بذلك يتكون تاريخ العالم من وضع الحضارات العالمية كل منها إلى جانب الأخرى مستقلة بعضها عن بعض بوصف كل منها ظاهرة مقفلة على ذاتها تجسم روح الحضارة وتعبر عنها .

٣ — غير أنه بالرغم من الخصائص الذاتية لكل حضارة فإن المظاهر التي تكشف عنها الحضارة الواحدة تناظر تلك التي تكشف عنها سائر الحضارات ، وليس التناظر أو التوازي الزمني أو التعاصر الفلسفي مجرد شبه سطحي فكثير من المؤرخين يمدون أوجه شبه بين الإسكندر ونابليون أو بين بوذا والمسيح ، ولكن في ذلك تجاهلا للاختلاف بين الشخصيات العظيمة المتناظرة إذ أن كلاً يمثل في مجرى حياته مسار حياة الحضارة التي يمثلها ، وإنما تعد حادثتان تاريخيتان متعاصرتين إذا كان

1 — Ency. of philosophy : Vol : III Art : Spengler pp. 527-530 by W.H. Dray

كل في حضارته الخاصة يقوم بنفس الدور ويؤدي نفس الوظيفة ، لمناظره في الحضارة الأخرى ، ويميز شبنجلر بين التماثل القائم على مجرد التشابه السطحي وبين التوافق الذي يدل على التساوي النسبي في الهيئة والتركيب والوظيفة ، ففي الحيوانات الفقرية ، من الإنسان إلى الأسماك ، كل جزء من أجزاء الجمجمة في أحد أنواعها مناظر لما في الأنواع الأخرى — الرئة والخياشيم مثلا — ولما كان التاريخ يخضع للتفسير البيولوجي ، فإن التوافق أدق وأعمق من التشابه ، ومن ثم فإن فيثاغورس وديكارت متناظران ، والإسكندرية وبغداد متعاصرتان بالنسبة للحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية إذ أن دورها في كل من الحضارتين متوافق متناظر بل ومتعاصر في طور كل منهما ، ويمكن تطبيق منهج التناظر الزمني أو التعاصر على كل الظواهر الفنية والدينية والعلمية والسياسية والاقتصادية في جميع الحضارات في أدوار نشأتها وازدهارها وتدهورها وفنائها طالما أن التركيب الباطني متوافق في كل الحضارات ، فلقد اختارت كل حضارة طابعا معينا في الفن تعبر به عن روحها وشخصيتها ، إنه في حضارة مادية تتصور اللامحدود محدودا واللامتناهي متناهيا وتجسيم الروح تجسيما ماديا عبر اليونان عن آلهتهم بصورة مجردة محدودة في النحت الذي يمثل التجسيم والتحديد ، أما الحضارة الإسلامية فقد استبعدت النحت والتصوير لأنهما لا يلائمان روحها المجردة ، وإنما عبر المسلم عن عقيدته بالزخرفة لأنها خطوط فيها جانب التجريد والمفارقة للجسمية والمادة ، أما الحضارة الأوربية فيعد الفن التعبيري معبرا عن خصائصها ، فالموسيقى لغة عالمية تعبر عن عالمية المسيحية ، والموسيقى تعبير عن اللامتناهي لأن إله المسيحية لامتناه والموسيقى لغة الروح لأن إله المسيحية روح لا جسم .

وهكذا اختارت الحضارة اليونانية الفن التشكيلي أو النحت بينما

عبر الفن الزخرفي أو الأرابيسك عن روح الحضارة الإسلامية كما أصبح الفن التعبيري ممثلا في الموسيقى قمة الفنون في الحضارة الأوربية ، وهكذا أيضا جميع مظاهر الحضارة الأخرى متعاصرة بين جميع الحضارات في نشأتها وتطورها وفنائها بحيث لا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في حضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تماما في غيرها من الحضارات ، فالبوذية الهندية والرواقية الرومانية متعاصرتان ، كذلك كان انتقال الحضارة اليونانية إلى دور المدنيّة في عصر فيليب المقدوني وابنه الإسكندر ، وكان هذا الدور في الحضارة الغربية في عصر الثورة الفرنسية ونابليون (١) .

ولكن ما قيمة هذه المقارنة بين الحضارات ؟ وما أهمية التعرف على المظاهر المتعاصرة فيما بينها ؟

١ ــ سيكون في استطاعتنا أن نستعيد تركيب عصور مرت ولم نعد نعلم عنها شيئا ، إن إعادة تركيب الماضي على هذا النحو يكشف عما عجزت الآثار والوثائق الكشف عنه .

٢ ــ يمكن بمنهج التعاصر التعرف على إيقاع التاريخ ومساره ومغزاه ومن ثم يمكن أن نتجاوز حدود الحاضر للتنبؤ بالمستقبل تنبؤا علمياً دقيقاً ، والتعرف عما ستكون عليه الأدوار القادمة للحضارة الأوربية بعد أن أمكن تتبع سياق تطورها ومسارها .

٣ ــ لا تبدو الأحداث التاريخية بذلك مفاجئة لنا فليست الحرب العالمية الأولى حادثاً استثنائياً ولدته نزعات السيطرة والسيادة لدى بعض الأمم

د. عبد الرحمن بدوي : شبنجلر ص ٧٥-٨٩

أو الأفراد ، ولا تفسر في ضوء العوامل الاقتصادية وحدها إنما تمثل بذلك نقطة تحول في الحضارة الأوربية تناظر الانتقال من العصر الهيليني إلى العصر الروماني .

إنه ثمة تناظر غريب بين حرب طروادة والحروب الصليبية ، بين الحرب البولينزية والحرب العالمية ، بين أثينا وباريس ، بين أرسطو وكانط ، بين النزعة العالمية بعد فتوح الإسكندر وبين الاستعمار الأوربي .

- ٣ -

ولكن كيف تقوم مقولة المصير بدورها في التاريخ ؟ وكيف يمكن تفسير التاريخ وفقا لمنهج الحضارات المغلقة والتعاقب الدوري للحضارات ؟

سبقت الإشارة إلى أنه لا بد من عوامل خارجية مستثيرة حينئذ تصبح هذه العوامل ظروفا ملائمة لميلاد حضارة جديدة إذ تنبثق فجأة وتستيقظ فيها روح جديدة زاخرة بإمكانيات خصبة ، وتظهر الحضارة وتخرج إلى حيز الوجود في بيئة يكون كل ما حولها في فوضى مطلقة فتمتد في خطوط رائعة في شتى المجالات لتفرض إرادتها بالقوة على الفوضى المطلقة التي حولها محطمة ما يعترض سبيلها بما لديها من طاقات كامنة مبدعة في شتى المجالات من لغة ودين وعلم وفن ، حينئذ تصبح الإنسانية في حقبة معينة بطابعها ، وتظل هذه الروح تطلق ما لديها من إمكانيات على هيئة تشريع وسياسة ومذاهب دينية وفنون وعلوم ما دامت زاخرة بطاقة ذاتية كامنة فيها إذ الحضارة روح تكمن فيها القوى الخصبة المتوثبة للتحقيق تخرج إلى الوجود في بيئة خارجية في حالة فوضى مطلقة فتشيع النظام وتطبع ما حولها بطابعها .

على أنه يحدث أحيانا حينما تتلاقى حضارتان وتكون إحداهما أشد قوة ولكن الأخرى أعظم إبداعا وأكثر عراقة أو على الأقل مساوية لها ، أن تضطر المهزومة أن تتلاءم ظاهريا مع الحضارة الغالبة ما دامت لا تستطيع أن تنمو معبرة عن طبيعتها الخالصة ، وتتشكل مظاهر هذه الحضارة في القوالب الفارغة التي فرضتها عليها الحضارة الأجنبية ، ويظن الناظر إلى السطح أن الحضارة المغلوبة على أمرها قد اختفت بينما هي كامنة خلف القشرة الخارجية التي فرضت عليها ، إن حضارة لها خصائصها المميزة انبثقت في منطقة شرق البحر المتوسط ولكنها ظلت مطمورة بعدما فرض الإسكندر الأكبر الحضارة الهيلينية على مصر وجنوب

آسيا فانتحلت أوجه النشاط الفكري والثقافي في هذه المنطقة صورة هيلينية لمدة تقرب من ألف سنة ولكن ظلت الحضارة الهيلينية قشرة خداعة تحجب الحقيقة الجوهرية ، وقد ظهرت ردود فعل شرقية متعاقبة ضد المنحنى الهيليني التقليدي لا في المجالين الحربي السياسي فحسب وإنما الثقافي كذلك ممثلا في الدين ، فحين أصبحت الدولة الرومانية مسيحية اتخذت هذه الحضارة مذاهب مخالفة لمذهب الكنيسة الرومانية إذ انتشرت مذهبا اليعاقبة والنساطرة ، ثم إستجابت هذه الحضارة سريعا للإسلام بمجرد ظهوره فانحسر نفوذ الحضارة اليونانية الرومانية . وحين سيطرت الحضارة الإسلامية على حضارة الفرس العريقة دان الفرس بمذهب التشيع مخالفين بذلك مذهب الخلافة القائمة كما ظلوا محتفظين بلغتهم ، وقد تنبأ شبنجلر بانتفاضات في الدول الأفريقية وخلع مظاهر الحضارة الاوربية عنها بمجرد جلاء المستعمرين الاوربيين .

ويسمي شبنجلر تلك الحالة التي تضطر فيها حضارة عريقة إلى الخضوع والتلاؤم الظاهري مع حضارة مسيطرة بالتشكل الكاذب للحضارة .

pseudo-morphosis

وهناك حالة ثالثة إلى جانب الحالتين السابقتين : حالة ميلاد حضارة جديدة وانطلاقها بعد أن استثارتها قوى أجنبية ، وحالة التشكل الكاذب للحضارة حين تضطر حضارة عريقة إلى الخضوع لحضارة أقوى ماديا ، أما الحالة الثالثة فحين تلتقي حضارة أشد قوة وأكثر عراقة وأعظم خصوبة وخلقاً وإبداعاً بحضارة لا زالت في المهد فتختنق الأخيرة كالحضارة المكسيكية وحضارة الهنود الحمر في الأمريكتين فقد قضت عليهما الحضارة الغربية الحديثة .

هذه هي الحالات الثلاثة التي تتعرض كل حضارة لإحداها إذا شكلت حضارة أجنبية قوة ضاغطة عليها ، وإذا كانت الحالة الأولى تمثل ميلاد حضارة جديدة ، وإذا كان كل حضارة لها دورة حياتها من ميلاد إلى فتوة وشباب إلى

شيخوخة يعقبها فناء ، فما عوامل شيخوخة الحضارة وما مظاهر هذه الشيخوخة كيف تنتقل الحضارة من مرحلة ازدهارها إلى تدهورها ؟

إن الحضارة كما سبقت الإشارة روح زاخرة بالإمكانيات التي تنطلق إلى أن تستنفد الحضارة إمكانياتها الخلاقة وروحها المبدعة ، إنها كالشجرة التي فقدت عصارتها ونضب منها معين الحياة ، إنها حققت صورتها النهائية ولا يعني ذلك أنها تموت فجأة ولكنها تمر بخريف عمرها الذي لا بد أن يعقبه شتاء ، إنه لم يعد في استطاعتها أن تعلو على الحد الذي آلت إليه بعد أن حققت في الخارج كل ما تحتوي عليه من إمكانيات باطنة حينئذ ينضب معينها وتخور قواها ويتحجر كيانها فتصبح مدنيّة بعد أن كانت حضارة ، ولكنها ما زالت قادرة على البقاء كالشجرة التي استنفد الزمن عصارتها لا تزال قائمة وإن أصبحت أغصانها فريسة السوس .

ولقد اجتازت الحضارة الأوربية مرحلة الخلق والإبداع إلى مرحلة المدنيّة إذ سكنت السورة الحيوية التي كانت تمدها بالإبداع ، إن كانط يمثل نقطة التحول من الحضارة إلى المدنيّة إذ حدد الصيغة النهائية للفكر الفلسفي فمالت الفلسفة من بعده إلى الجانب العملي المعبر عن طابع المدنية ، كذلك كان أرسطو في الفلسفة اليونانية ، فجاءت من بعده الرواقية والأبيقورية ، كما تمثلت النزعة العملية في الحضارة الأوربية في الفلسفة البرجماتية ، إن النزعة الكلاسيكية في أواخر القرن الثامن عشر في أوربا تعبير عن شعور الروح بالحزن لاقتراب شيخوختها ، وفي الشيخوخة يتملك المرء الحنين إلى الماضي — إلى الطفولة — ثم عبرت الحضارة الأوربية عن جزع أشد في النزعة الرومانتيكية ، فيها نزعة صوفية غامضة تعبر عن جزع الحضارة على اقتراب نهايتها .

يقول جيته — وقد كان شبنجلر شديد الإعجاب به — : كل تقدم فكري لا يقابله تسام روحي فهو خطر ، فحين يسود العقل بأحكامه كل مظاهر التفكير

فذلك دور تحول الحضارة إلى مدنيّة ، لقد أصبح كل شيء خاضعا لمنطق العلة والمعلول ، لقد استحال الكيف إلى كم ، إن عصرا تسود فيه الآلية البحتة وينعدم فيه الابتكار الفني والفلسفي وتسيطر عليه الاتجاهات اللادينية لهو عصر تدهور واضمحلال ، لقد استحالت الوسائل إلى غايات وقد تمثل ذلك في مجالين : النقد والآلة ، لقد كان النقد وسيلة للتبادل ولكنه استحال إلى غاية فأصبحت قيمة كل شيء تقاس بالنقد وأصبحت السياسة يحركها الاقتصاد ، وبعد أن كان الإنسان ثرياً لأنه قوي أصبح قوياً لأنه ثري ، وبعد أن كان الريف مظهر الحياة أصبحت المدينة لأنها سوق المال ؛ ولقد وجدت الآلة لتكون وسيلة لسعادة الإنسان ولكنها بدورها استحالت إلى غاية فخضع كل شيء للآلية وأصبحت الآلية طابع المدنية الحديثة ، وأصبح كل شيء يقاس بقوة الأحصنة لا بالقوة الروحية ، وأصبح الإنسان تابعاً للآلية وكان لا بد من رد الفعل وجاء ذلك في صور مذهب اللامعقول في الأدب والفن تحررا من الإنسان على الآلية .

إن المخترعات من أهم أسباب تفوق أوربا ، ولكن هذه قد دهمها خطر الشعوب الملونة في شكل بعثات جاءت تتعرف على سر تفوق الأوربي ، وأجور العمل لدى هذه الدول أقل ، كما أن حضاراتها لا تجعل منها عبيداً للآلة ، إنها تريد الآلة ولكنها تستنكر الخضوع لها ، تريدها فقط للانتصار على الأوربي .

إن تلازم عصر تنتشر فيه المذاهب اللادينية مع التوسع الاستعماري العالمي يعني أن ذلك عصر تدهور واضمحلال ، ويستحيل تجديد شباب هذه الحضارة كما يتعذر استرجاع شباب الكائنات العضوية ، لا يمكن أن نفعل شيئا إذا كنا قد ولدنا في أول شتاء هذه الحضارة ، وإنها ليست أزمة طارئة ولكنها مأساة لا يمكن تجنبها إذ لا مفر من هذا المصير .

تعقيب :

مع اعتراض كثير من الباحثين على تمثيل الحضارة بالكائن الحي أو تفسير مسار التاريخ تفسيراً بيولوجياً فإن أحداً لم يقدم إجابة شافية عن إمكان أن تتحاشى حضارة ما مصير سائر الحضارات من تدهور وفناء ، وحقيقة أن آراء شبنجلر لا تتسم بالتحليل العقلي أو الأحكام العلية فذلك في رأيه منهج العلم بقدر ما تتسم دراسته للتاريخ بالطابع الشعري والأحكام الجمالية ومع ذلك فقد كان لآرائه تأثير بعيد المدى ، ليس فحسب في توينبي — أكبر مؤرخي العصر — وإنما في آراء كثيرة من مفكري فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية الذين أصبح شغلهم الشاغل الحديث عن مصير الحضارة الغربية وأزمة الأوربي المعاصر من أمثال كولن ولسن وهربرت ماركيوز .

مراجع عن شبنجلر :

1 — Oswald Spengler : Der Untergung des Abendlandes transl. into Eng. by C.F. Atkinson : The decline at the west 2 vols London 1932, abriged edition by : Helmut Werner & Arthur Helps, New York 1962

2 — Huges : Oswald Spengler : a critical estimate,New York 1952

3 — R.C. Collingwood :Oswald Spengler and the theory of historical Cycles, 1927

4 — Sorokin : Social philosophies of an age of crisis .

باللغة العربية : دكتور عبد الرحمن بدوي : شبنجلر ، مكتبة النهضة ١٩٤٢

الفصل الرابع

البعد الحضاري الديني لدى توينبي (١)

« إن الظروف الصعبة — لا السهلة — هي التي تستثير في الأمم قيام الحضارات »

توينبي

— ١ —

تعد نظرية توينبي من أهم نظريات فلسفة التاريخ ، فهو مؤرخ معاصر يعيش ويشاهد مشكلاتنا العالمية الأمر الذي يجعل آراءه أكثر حيوية وأهمية من فلاسفة أو مؤرخين عاشوا في أزمنة خلت ، كذلك حرص توينبي على أن يكون مؤرخاً أكثر منـــه فليسوفاً ، وهو ليس مؤرخاً عادياً ، بـــل لقد عكف على دراسة

---

١ — أرنولد توينبي Arnold Toynbee (١٨٨٩ — ؟) يعتبر نفسه كمؤرخ سعيد الحظ أن أتيحت له الحياة في فترة اضطرابات سياسية وحربين عالميتين إذ أن هذه مادة خصبة للمؤرخين.

* تعمق في دراسة اليونانية واللاتينية وفي معرفة الحضارة الهيلينية التي يعدها ضرورة لفهم الحضارة الغربية .

* أثارت الحرب العالمية الأولى فضلا عن كتاب شبنجلر « تدهور الغرب » قلقه على مصير الحضارة الغربية فأكب على دراسة الحضارات السابقة للتعرف على أسباب تدهورها وفناء بعضها وكانت ثمرة هذه الدراسة موسوعته الضخمة في التاريخ « دراسة التاريخ » الذي استغرق بين التفكير في جمع مادته إلى تأليفه ثم الرد على منتقديه أربعين عاماً (١٩٢١ — ١٩٦١) ويقع في ١٠ مجلدات ملحق بها مجلدان للرد على الانتقادات ومصير الحضارة الغربية ، وقد اختصره سومرفيل « في أربعة مجلدات ترجمها الاستاذ فؤاد محمد شبل إلى اللغة العربية .

* من كتبه الأخرى : تاريخ الحضارة الهيلينية — معالجة مؤرخ للدين — محاكمة الحضارة — الحرب والحضارة — أمريكا والثورة العالمية — الثورة الصناعية — التجربة الحاضرة في الحضارة الغربية — العالم والغرب .

حضارات العالم بأسره قديمه وحديثه طوال نصف قرن تقريباً في عمق وخصوبة وموضوعية ، ومن ثم فإن ما يوحيه إلى فلاسفة التاريخ من انتقاد أنهم يقيمون أبراجاً ضخمة من مادة محدودة لا ينطبق عليه ، وليست دراسته قائمة على الاطلاع فحسب وإنما حرص على أن يكون أكثر قرباً من موضوع دراسته بأسفاره ورحلاته ، وهو من حيث دسامة المادة التاريخية لا يكاد يناظره مؤرخ آخر .

ومما يضفي على نظريته قيمة كذلك تقييمه الموضوعي لجميع الحضارات دون تفضيل للحضارة الغربية ، بل إنه استبعد وانتقد عدة أحكام كادت أن تستقر في فكر مؤرخي الغرب ، فالقول بوحدة الحضارات من أجل أن تعد الحضارة الغربية أعظمها قيمة ليس إلا وهماً راجعاً إلى سيادة الحضارة الغربية الحديثة في المجالين الاقتصادي والسياسي ، وهي أنانية (١) تماثل ادعاء اليهود أنهم شعب الله المختار أو قدامى اليونانيين أن غيرهم من الأمم برابرة ، فتقييم مؤرخي الغرب الحضارة الأوربية على أنها أسمى الحضارات خاطىء ، على العكس فإن حضارات الجيل الثاني لتاريخ الإنسانية أكثر خصوبة : الحضارة السورية التي أنجبت المسيحية والإسلام ، والسندية التي أنجبت دياني البراهمة والبوذية ، أما أن هذه الحضارات أكثر خصوبة وسمواً فلأن سير التاريخ يقوم على نمو مطرد في الطاقة الروحية لتزود نفوس البشر بزاد روحي ، ومن ناحية المدن الزمنية فإن الحضارة المصرية القديمة التي عمرت من الألف الرابعة قبل الميلاد حتى القرن الخامس الميلادي تعادل ثلاثة أمثال الفترة الزمنية لحياة المجتمع الغربي منذ قيامه إلى الآن (٢) ؛ كذلك ينتقد توينبي ما استقر في عرف

---

١ — أنانية أو حب الذات أو اعتبار الذات محور الاهتمام Self concentration

٢ — بل إن عمر الحضارات كلها لا يكاد يتجاوز ٢ ٪ من عمر الإنسانية الذي بلغ ثلاثمائة ألف عام إذ عمر الحضارات ٦٠٠٠ سنة راجع

1 — A. Toynbee abriged by somervell Vol. I part 1 Ch.3

مؤرخي الغرب من تقسيم ثلاثي للتاريخ إلى قديم ووسيط وحديث ، إن هذا يعد نظيرا لجغرافيّ يؤلف كتابا عن جغرافية العالم ولا يتناول إلا أوربا والبحر المتوسط ، فالتقسيم الثلاثي للتاريخ والتقويم الميلادي لا يعنيان شيئاً بالنسبة لشعوب الحضارات الأخرى كالصين .

وقد يكون من أسباب أنانية بعض مؤرخي الغرب اعتناق النظرية العرقية التي تعتبر الجنس النوردي ذا البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الزرقاء — أو ما يسميه نيتشه الوحش الأشقر — أسمى الأجناس ، ينتقد توينبي هذه النظرية كمؤرخ فيحصر الحضارات التي أسهم فيها النورديون وتلك التي أسهم فيها غيرهم (١) ليبين أن معظم الأجناس قد أسهمت في قيام الحضارات فضلا عن أن هناك عناصر بيضاء لم تسهم في قيام أية حضارة ، وإذا كان الجنس الحامي — العنصر الأسود — لم يسهم في حضارة ما فإن التفوق الروحي والفكري لا ترتبط بلون البشرة ، وإنما يرجع ذلك إلى أن الفرصة لم تهيأ بعد أو لقصور الحافز .

كذلك يستبعد توينبي القومية كوحدة الدراسة التاريخية ، ليس فحسب لأنها قد ترتبط بالنزعة العنصرية وإنما لأن الأمة جزء غير مكتف بذاته بل مفتقر إلى ما هو أشمل منه ومن ثم فإن وحدة الدراسة التاريخية هي الحضارة التي تضم عدة أمم .

يتفق توينبي في ذلك كله مع شبنجلر ، بل إنه يشير إلى أنه حين قرأ نظرية شبنجلر عام ١٩٢٠ شعر كما لو كانت الأسئلة التي كانت تشغل باله والموضوعات التي يريد أن يعالجها مطروحة أمام فكر شبنجلر حين وضع نظريته ، ومع ذلك فهو لا يتفق معه تماماً إذ يعده مذهبياً (٢) أكثر من اللازم ومؤمناً بالحتمية في

---

١ — أسهم النورويون في ٤ أو ٥ حضارات والألبيون في سبع والبحر المتوسط في عشرة والجنس الأسمر في اثنتين والأصفر في ثلاث والحمر في أربع .

٢ — في الأصل لفظ dogmatic أي تأكيدي أو قطعي أو جزمي في مقابل لفظ sceptic أي شكلي

إسراف ، والواقع أن الخلاف بين آرائهما هو اختلاف بين فيلسوف يؤرخ وبين مؤرخ يتفلسف .

قيمة آراء توينبي بالنسبة لغير الأوربيين هي موضوعية خلصته من أوهام كثير من مؤرخي الغرب فتجاوز نطاق الفكر الأوربي إلى مستوى عالمي ، إذ أن مادته التاريخية من الخصوبة والتنوع إلى حد ألا يغفل حتى في الأمثلة الجزئية إحداث حضارة ما ، ومن ثم يجد الصيني والهندي اهتماماً بحضارتيهما يكاد يتكافأ مع اهتمامه بالحضارة الأوربية .

على أن الأمر أكثر إثارة للاهتمام بالنسبة للعربي الذي يواجه معركة المصير مع إسرائيل ثم يعرف رأيه في الحضارة اليهودية أنها حضارة متحجرة ، وأن اليهود قد أنتجوا بسبب تحدي التشتت لا بالرغم من التشتت كما يدعون ومن ثم فإن اجتماعهم في دولة يعني زوال عامل التحدي الذي جعلهم منتجين فضلا عن أن هذا الاجتماع تحد كاف للعرب يستثيرهم عليهم ومن ثم تتكرر مأساة اليهود في الاضطهاد والتشتت (١) ، ولا يوطد هذا الرأي إيمان العرب بقضيتهم فحسب باعتباره صادراً من مؤرخ محايد ، وإنما يثير فينا الشوق إلى دراسة نظريته التي أدت به إلى هذا الرأي .

ولا ينتقد توينبي المؤرخين فحسب ولكنه ينافس نظريات فلسفة التاريخ تمهيداً لنظريته ، يقول عن هيجل : هناك نظريات ربطت التاريخ بفكرة الروح فذهبت إلى أن الروح تتمثل في مجرى التاريخ ، تستند هذه النظرية إلى مسلمة —

يقول توينبي عن إسرائيل والصهيونية : لقد اتجهوا في تحد واندفاع إلى تحويل أنفسهم إلى عمال يدويين وأصحاب حرف بدلا من أصحاب مهمة فكرية وإلى مزارعين بدلا من سكان مدن وإلى منتجين بدلا من وسطاء وإلى زراع بعد أن كانوا صيارفة وإلى محاربين بدلا من تجار وإلى إرهابيين بعد أن كانوا شهداء :

A study of history Vol : II part IX ch.31 pp. 171-179

وهي أنه ليس للفرد روح مستقلة وإنما هو جزء من المجتمع — ومن ثم ذهبت هذه النظرية إلى تقديس المجتمع ممثلا في الدولة ، ولقد كان قادة الفكر في الحزب النازي يسعون إلى تقديس ألمانيا في قلب كل ألماني ، لقد استبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة ، أو بالأحرى عبادة التنين (١) وهذه كارثة أخلاقية حتى في صورتها المعتدلة ، وإن كان هناك جانب حق في هذه الفكرة الخاطئة فهو أن الفرد كائن اجتماعي لا يحقق إمكانياته وطاقاته إلا في علاقاته مع الآخرين .

تقابل هذه النظرية نظرة إسكاتولوجية « أخروية » جعلت معنى الروح كامناً خارج التاريخ أي في العالم الآخر ، وقد بدأت هذه النظرية متأثرة بالرواقية والأفلاطونية المحدثة وكذلك البوذية ، إن هذه النظرية اللاهوتية في تفسير التاريخ إنما تفسر المسيحية تفسيراً خاطئاً لأنه لو كان العالم تافهاً إلى حد ألا تصبح للحقيقة وجود إلا في العالم الآخر فكيف يمكن تفسير عقيدة الصلب من أجل خلاص أرواح البشر في هذا العالم ، لقد عرضوا العقيدة لهجوم العلمانيين ثم هم تحولوا عن البحث عن صنع الإنسان في التاريخ إلى البحث عن خطة الله فيه .

وجود الروح لا يكمن إذن في التاريخ إلى حد يسمح بتأليه الدولة وقيام الدكتاتورية ولا يكمن خارج التاريخ إلى حد يجعل جهود الحضارات الإنسانية عبثا لا قيمة له ما دام أكثر الناس بدائية وأقل الشعوب حضارة يمكن أن يحقق فكرة الخلاص من أجل السعادة في الآخرة دون أدنى مجهود حضاري دنيوي (٢)

ومن المؤرخين من لم يجد في أحداث التاريخ إلا مصادفات ، ولعل عبارة فيشر أفضل تعبير عنها إذ يقول : لقد حرمت من متعة عقلية مثيرة لدى رجال أكثر مني حكمة وأعظم ثقافة : لقد تبينوا في التاريخ خطة محكمة ونمطا مقدرا ، إن هذه الأنماط قد خفيت عليّ ولا أستطيع أن أرى إلا حادثاً طارئاً يتلوه حادث

---

١ — Leviathan worship ولفظ التنين مأخوذ من تصور هوبز للدولة .

2 — A study of history Vol II part IX ch. 35 (Law & Freedom in history) pp. 261-280

طارىء آخر كالموجة تتبع الموجة . . إنه ليس أمام المؤرخ إلا الاعتراف بقاعدة واحدة ، وهي الدور الذي تؤديه المصادفة والقوى غير المنظورة في تطور البشرية ومصائر أممها .

ينتقد توينبي هذا الاتجاه لأن عمل الإنسان في التاريخ ليس كتلك التي تنقض بالليل ما تغزله بالنهار ، كما أنه ليس التاريخ مجرد طاحونة يديرها مسجونون دون هدف سوى تعذيبهم ، إن عجلة التاريخ ليست آلة شيطانية تبتلي الناس بعذاب سرمدي ولكن هناك إيقاعاً أساسياً يتمثل في التحدي والاستجابة في الانسحاب والعودة في النكسة والنهضة في الانشقاق والعودة (١) .

وليست المصادفة إلا أحد وجهي عملة ، وجهها الآخر هو الضرورة أو الحتمية التي خضعت لها مذاهب كثيرة كنظرية التطور وهذه‌حين طبقت في التاريخ تبنت فكرة التقدم ثم تفسير هيجل للتاريخ وكذلك التفسير المادي لدى ماركس وقانون الحالات الثلاثة لدى كونت ، ومن الغريب أن فكرة الحتمية تجد تبريرا للشيء وضده تماما كالمؤمنين بالجبر ، فالنصر تأكيد للمشيئة الإلهية أو القانون الطبيعي والهزيمة تأكيد للغضب الإلهي بسبب عصيانه أو لمعارضة اتجاه عجلة التاريخ التي تسحق من يعترضها .

ويرفض توينبي الحتمية التشاؤمية اللازمة عن نظرية التعاقب الدوري للحضارات لدى شبنجلر فهو لا يجد في حركة التاريخ دورانا رتيبا كدوران العجلة ، وإذا كان إيقاع الحركة الفلكية يتولد عنه الليل والنهار ، وكذلك الفصول الأربعة ، فذلك وفقاً لقانون في الطبيعة فلكي ، إنه إذا كان ثمة تكرار في حركة القوى التي تحيك نسيج التاريخ البشري فلا يعني ذلك أنه تكرار على نمط واحد ، إنه ليس كدوران الوشيعة « الماكوك » أماماً وخلفاً في آلة الحياكة ، ولكن هل ذلك يعني أن الحضارة الغربية مثلا تستطيع أن تتحاشى الأجل المحتوم

1 — Ibid : Vol. II ch.38 p. 299

الذي جاء حضارات سابقة ؟ يرى توينبي أن الموت للحضارات السابقة لم يكن قضاء وقدرا وإنما كان انتحارا وهو مصير الحضارة الغربية إن قامت حرب عالمية ثالثة .

وإذا لم تكن حركة التاريخ كحركة عجلة دائرة فإنها أقرب إلى أن تكون أشبه بعربة تصعد جبلا يقتضي صعودها حركة عجلاتها ، وإذا كان الصعود تقدما ، فليس المقصود الجانب المادي دون الروحي ، فالأوربي بالغاً ما بلغ مستواه العقلي والتكنولوجي لم يستطع أن يخلع عنه ميراث آدم من الخطيئة الأصلية ، فلا زال الإنسان بعد عشرات الألوف من السنين لم ينقص من الشر المتأصل في نفسه شيئا ، لقد استطاع أن يسيطر على ما هو غير إنساني — على الطبيعة — ولكنه لم يتقدم شيئاً مذكوراً فيما هو إنساني أي في علاقته بأخيه الإنسان ، ومن ثم كان هذا التخلف المروع في الجانب الروحي المتمثل أصلا في علاقته بالله إذا قورن بالجانب المادي المتمثل في علاقته بالطبيعة مع أن الأول أكثر أهمية بل إن القيمة الروحية لتتضاءل إلى جانبها كل القيم .

* * *

— ٢ —

نظرية التحدي والاستجابة Challenge & Response

إن وحدة الدراسة التاريخية هي المجتمع وليست الأمة إذ ليست هذه إلا جزءاً من كل ، فلا يمكن دراسة انجلترا تاريخياً مستقلة عن سائر دول أوربا ، وإن الوحدات التاريخية لمجتمعات العالم هي : الحضارة المسيحية الغربية (أوربا وأمريكا) — الحضارة المسيحية الشرقية « الارثوذكسية » (روسيا ودول البلقان) . الحضارة الإسلامية — الحضارة الهندية (الهندوكية وبوذية الهينايانا(١)) حضارة الشرق الأقصى أو بوذية الماهايانا (٢) . هذه هي الحضارات الخمسة المتبقية من إحدى وعشرين حضارة (٣) اندثرت باقيها ، أما أسباب اندثارها فذلك هو موضوع الدراسة .

من الملاحظ أن توينبي يرد الحضارات إلى الأديان ، ذلك أن الأمبراطوريات

---

١ — البوذية على مذهبين : البوذية السلفية كما نشأت في الهند وهي الهينايانا ، لفظة Yana تعني عربة ، Hina بمعنى صغيرة ، ذلك أن الوصول إلى النرفانا في رأي هذا المذهب يقتضي أمانة الذات ولا يقدر على ذلك إلا الأقلون الذين يستقلون عربة صغيرة يجرها غزال سريع ليصل الى النرفانا (السعادة)

٢ — المذهب الآخر الماهايانا ، إذ طرأ على الديانة تعديل حين انتشرت في الصين والتبت فهي لا تنادي بإماتة الشهوات والقضاء على إنية النفس وإنما ممارسة الحياة الاجتماعية والزواج في حدود الفضيلة ، Maha تعني كبير أي أن العربة كبيرة لتتسع للكثيرين في طريقهم إلى النرفانا أي السعادة .

٣ — وهي : المصرية — السومرية — البابلية — الأشورية — الحيثية — السريانية — المينوية — الهيلينية — الإيرانية — العربية — الهندوكية — البوذية الهندية — الصينية — الشرق الأقصى (الكورية اليابانية) — الاندينانية — اليوتانيفية — المابانية — المكسيكية — الارثوذكسية البيزنطية — الارثوذكسية الروسية — الحضارة الغربية

ليست هي مقياس الحضارة ، على العكس إنها تمثل بداية مرحلة انهيار الحضارة، إذ تلجأ الأقلية المسيطرة إلى التوسع حين تفقد مقومات الإبداع ، وهي لا تحمل إلا سلاما مؤقتا ولا تقدم حلولا جذرية لمشكلات مجتمعاتها ، على عكس ذلك الأديان ، إذ وراء كل حضارة من الحضارات القائمة اليوم ديانة عالمية ، فالعقائد الدينية هي التي تسير مجرى التاريخ وإذا كان هناك مستقبل لحضارة ما من الحضارات الخمسة سالفة الذكر فذلك في حدود هذه الأديان وبسبب منها .

والحضارات الدينية تنتسب بالبنوة إلى حضارات سابقة عليها ، الحضارة الغربية الحديثة وليدة الحضارة الهيلينية (اليونانية والرومانية) والعقيدة العبرانية التي تعد المسيحية امتداداً لها وهذه العقيدة وليدة المجتمع السورياني . الحضارة الإسلامية حصيلة اندماج المجتمعين العربي والإيراني ، وهما بدورهما وليدا المجتمع السورياني .

والمجتمعات أكبر عدداً من الحضارات فهذه الأخيرة متأخرة نسبياً لا يزيد عمرها عن ستة آلاف عام بينما هناك مجتمعات بدائية ترد إلى ثلاثمائة ألف عام ، ومن ثم يمكن دراسة الحضارات دراسة فلسفية بالمقارنة بينها كما لو كانت متعاصرة دون أن يعني ذلك أن التاريخ يعيد نفسه .

إنه من الخطأ القول بعالمية الحضارة أو وحدتها لأن دراسة الحضارات أعقد من القول إننا نشرب شاي الشرق الأقصى والقهوة العربية وكاكاو أمريكا الوسطى وندخن تبغ أمريكا الجيوبية ، ولأن القول بوحدة الحضارة قد أتخذ ذريعة لاعتبار الحضارات مقدمات للحضارة الأوربية .

ينشأ عن هذا الخطأ خطأ آخر وهو تصور وحدتها من حيث نشأتها برد بدايتها إلى الحضارةالمصرية القديمة إذ ليس بين الحضارات اللاحقة ما ينتسب إلى الحضارة المصرية بصلة البنوة ، فكما لم يكن للحضارة المصرية القديمة آباء لم يكن لها أبناء .

كيف تنشأ الحضارات ؟

ليس صحيحاً أن البيئة السهلة هي التي تنبثق منها الحضارة ، فإذا كان نهر النيل علة الحضارة المصرية القديمة فإنه كان يجب أن تنشأ الحضارات في بيئات من الطراز النيلي ، وإذا كانت حضارة ما بين النهرين تؤكد ذلك فإن عدم قيام حضارة في وادي الأردن يدحضها ، وإذا كانت بيئة الأمازون قد أنتجت الحضارةالإنديانية فإنه في نفس خـــط العرض ونفس الظروف البيئيـــة غابات حوض الكونجو حيث لم تقم حضارة ، والحضارة الصينية سليلة النهر الأصفر ولكن حوض الدانوب مع التشابه في المناخ والتربة قد أخفق في إنجاب حضارة ، خلاصة القول أن عامل البيئة بمفرده لا يمثل عاملا إيجابياً في إيقاظ الجنس البشري في غضون الستة آلاف سنة الماضية ، وكما أخفقت نظرية العرق — الجنس — في تفسير نشأة الحضارة كذلك لا تقوم الحضارات نتيجة العوامل الجغرافية .

بل لقد ازدهرت الحضارة في مناطق سوريا الجرداء لا في مناطقها الخصبة ، كذلك كانت دلتا النيل مغطاة بالمستنقعات والأدغال فعدل المصري القديم فيها حتى صلحت لقيام حضارة ، فالظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستحث الإنسان على التحضر ، بل إن رقة العيش حائل دون قيام الحضارة إذ الشدائد هي وحدها التي تستثير الهمم (١) ؛ وتتمثل الظروف الصعبة إما في بيئة طبيعية أو ظروف بشرية ، تستحث البيئة الطبيعية القاسية الإنسان على تغيير موطنه أو تعديل بيئته ، إذ الأرض الشاقة والموطن الجديد يشكلان تحديين يستثيران قوى الإبداع في الإنسان ، أما الذين عزفوا عن تغيير موطنهم أو تعديل طريقة معيشتهم فإن الانقراض هو جزاء اخفاقهم في الإستجابة لتحدي الجفاف ؛ أما تحدي الوسط البشري فيتمثل في عدوان خارجي من دولة مجاورة أو جماعة بشرية ، قد يتخذ العدوان شكل غزو خارجي أو قد يكون تهديدا مستمرا يشكل

---

١ — يستخدم توينبي لفظين صينيين في التعبير عن التحدي والاستجابة هما الين واليننج ، Yin-Yang ، الين بمعنى الركود واليانج بمعنى الحركة الدافعة ، راجع :
Part III ch.6 : The virtues of adversity

قوة ضاغطة على المجتمع ، غزو الحضارة الهيلينية أدى فيما بعد إلى إزاحة الإسلام لها من سورية ومصر ثم القضاء على الدولة الرومانية الشرقية ، والضغط المتصل من قبائل النوبة والجنوب وقبائل ليبيا في الغرب بين الألف الرابعة والثانية قبل الميلاد كان حافزا لقيام الحضارة المصرية القديمة واستمرارها .

ولا يؤدي تحدي العدوان المتمثل في الغزو أو التهديد الخارجي إلى مجرد الاستجابة بطرد الغازي أو التخلص من القوة الضاغطة على الحدود بل قد يدفع إلى الانتقام أو القصاص ، وليس القصاص دائما من قبيل الثأر (١) وإنما يمكن تفسيره سيكولوجياً بأنه تعويض سواء على المستوى الفردي أو الجمعي ، إذ تستثير العاهات في أصحابها ما يدفعهم إلى التفوق في مجال عجزهم فالأعمى العاجز عن القتال يكون شاعرا يردد الجنود أناشيده الحماسية « هوميروس » والأعرج في الحروب يصنع الدروع كذلك استطاع بعض الرقيق الاستجابة الناجحة للتحدي : على المستوى الفردي كان ابتيكوس العبد الرواقي الأعرج يعلم فلسفته أبناء الأسر الرومانية الراقية ، وعلى المستوى الجمعي اعتنقت الدولة الرومانية منذ عهد الإمبراطور قسطنطين ديانة كان المبشرون بها في نظر الرومان من الرقيق فكان نهر بردى السوري تصب مياهه في نهر التيبر (٢) .

ولكن هل يظل التحدي إلى ما لا نهاية بحيث كلما اشتد التحدي عظمت الاستجابة ؟ وهل كل تحد يستثير استجابة ناجحة ؟ إن علاقة الاستجابة بالتحدي تتخذ إحدى صور ثلاثة :

ا — إن قصور التحدي يجعل الطرف الآخر عاجزاً تماماً عن استجابة ناجحة

---

١ — القصاص حينما يصبح ثأراً : فتح المسلمين للأندلس (منطقة أوربية) أدى إلى استئصال الأسبان للموريكو (مسلمو مراكش) وذلك بقتلهم أو طردهم أو إكراههم على التحول عن دينهم ، ذلك أن التعصب الديني يثير في الإنسان أشد القوى الحيوانية وحشية فيه .

٢ — أي أن الشعب الغالب (الرومان) قد اعتنق ديانة الشعب المغلوب (السورياني) .

ب ـ أن يحطم التحدي البالغ الشدة روح الطرف الآخر .

حـ ـ أن يصل التحدي إلى درجة معقولة تستثير الطاقات المبدعة ، وهذه هي وحدها الاستجابة الناجحة ، ولكن ليس التحدي الأمثل هو ذلك الذي يستثير استجابة ناجحة واحدة ، ولكن هذه الاستجابة الناجحة تشكل بدورها تحديا للطرف الأول تحمله على الدخول في مرحلة صراع جديد أي من حالة الين « الركود » إلى حالة اليانج « القوة الدافعة » مرة أخرى حتى يصبح رد الفعل ورد الفعل إيقاعا منتظما يحمل كل طرف على محاولة ترجيح كفة ميزانه لا الوقوف بها عند حالة التوازن ، إن تحدي الحضارة الهيلينية للمجتمع السوري بغزو الإسكندر ثم سيطرة الرومان قد حمل هذا المجتمع حينما أصبح مهد المسيحية أن يدفع الدولة الرومانية لاعتناقها ، وفيما اعتنقتها كان مذهبه مخالفاً لمذهب الدولة المسيطرة فأدى هذا التحدي إلى استجابة من جانب الدولة الرومانية تمثلت في اضطهاد الملكانيين الممثلين لمذهب الدولة للنساطرة في الشام واليعاقبة في مصر ، أدى هذا التحدي إلى استجابة ناجحة بعد ألف سنة تقريباً من غزو الإسكندر تمثل في قيام الإسلام (١) .

ولكن إذا كان تاريخ البشرية سلسلة من الين واليانج أو التحدي والاستجابة ، فما الذي يفسر انهيار الحضارات ؟ ولماذا عجزت مجتمعات عن الاستجابة الناجحة لما واجهها من تحد ؟ لقد اهتم بالإجابة عن هذا السؤال عدة فلاسفة ومؤرخين ، فربط بعضهم بين مصير البشر ومصير الكون فجعل الإنسان كوناً أصغر (٢) ، فكما يتعاقب الليل والنهار أو الفصول الأربعة تتعاقب الحضارات ، وكما يتمثل في الوجود صراع الأضداد كذلك الأمر في المجتمعات وكما تستهلك الطاقة الكونية تستهلك طاقة الحضارات ، وكما تقتضي الدورة

---

١ ـ A study of history ch.8 pp. 160-163

٢ ـ الكون الأكبر Macrocosm ، الكون الأصغر « الإنسان » Microcosm

الكبرى في الكون أن يشيخ العالم وأن ينتهي كذلك الحضارات * ، وقد فسر شبنجلر تفسيراً بيولوجياً فشبه المجتمعات بالكائنات الحية تمر بأدوار الطفولة والفتوة والشيخوخة والفناء ، ولكن قوانين علم الاحياء وإن خضع له الأفراد فلا شأن له بالحضارات ، وهناك من يفسر التدهور بتلف يصيب الحضارة نتيجة توارث التحضر وأنه لا بد من دم همجي غض لتجديد الحضارة يتمثل في غزو بدو أو برابرة حتى يبعث مجتمع جديد وليد تشكل نتيجة التجديد بدم جديد كما سكب الغزاة من القوط واللومبارديين في عروق الإيطاليين فقامت النهضة الأوربيةفيإيطاليا بعد أن كانتقد انهارتالدولةالرومانية فيها.

ينتقد توينبي كذلك تفسير انهيار الحضارة بغزو خارجي ويرى أن الحضارة تنهار داخلياً قبل أن تطأها أقدام الغزاة فما سبب انهيار الحضارات إذن ؟

إن العامل الرئيسي في انهيار الحضارة هو فقدان الأقلية الحاكمة للطاقة المبدعة فيها،تلك الطاقة التي لها من تأثير السحر على البروليتاريا(١) مايدفعهاإلىالتسامي عن طريق الاقتداء ، ولكن ماذا يفعل الزمار حين يفقد مهارته فيعجز عن إغراء أقدام حاضري الحفل عن الاستجابة بالرقص ؟ إنه يحاول في سورة غضبه أن يفرض نفسه بالقهر على الجموع فيستبدل بالمزمار سوطاً يلهب به ظهورهم من أجل أن يحتفظ بمركز ليس جديراً به ، إن المجتمع في حالة الانهيار يتشكل على النحو الآتي :

---

* يعتبر توينبي أن هذا مجرد تشابه ظاهري لا يقوم عليه أي دليل ، ونظرية الدورة الكبرى قد اتخذت طابعاً فلسفياً لدى هيرقليطس وطابعاً علمياً لدى جيمس جينز .

* مفهوم البروليتاريا عند توينبي عامة الشعب في مقابل الأقلية الحاكمة مبدعة أو مسيطرة ، تقابل تقابل البروليتاريا في مواجهة الأقلية ليس كتقابل البروليتاريا في مواجهة الرأسماليين عند ماركس على أساس الملكية وإنما على أساس فارق روحي وفكري يتخذ في حالة الأقلية السيطرة طابع الفارق الاجتماعي .

١ ــ أقلية مسيطرة فقدت قدرتها على الإبداع وأصبحت تحكم بالقهر.
٢ ــ بروليتاريا داخلية ذليلة ولكنها عنيدة تتحين الفرصة للثورة .
٣ ــ بروليتاريا خارجية انشقت عن المجتمع وتقاوم الاندماج فيه وتتحين الفرص للغزو .

وإذا كان ذلك هو التركيب الداخلي للمجتمع المتحلل الموشك على الانهيار فإن أسباب هذا التحليل تكون على الوجه الآتي :

١ ــ قصور الطاقة الإبداعية في الأقلية الحاكمة .
٢ ــ عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد أن فقدت الأخيرة مبررات الاقتداء بها .
٣ ــ فقدان التماسك الاجتماعي سواء بسبب انشقاق الخارجين أو سخط المحكومين .

وهكذا فإن المجتمع هو الذي جلب على نفسه عوامل الانهيار قبل أن يجلبها عليه غزو خارجي ، تماماً كالمنتحر الذي اعتدى عليه خصم له عقب شروعه في الانتحار فجاءت وفاته نتيجة ما أصاب به نفسه لا ما أصابه به خصمه ، إن أقصى ما يفعله الغزو الخارجي هو توجيه ضربه قاضية إلى مجتمع يلفظ أنفاسه الأخيرة ، هذا سبب انهيار حضارات اندثرت ولم تقم لها قائمة أما إن حدث العدوان الخارجي على مجتمع في مرحلة نموه فإنه يشكل تحدياً يستثير طاقاته الكامنة وعوامل الإبداع فيه .

ولكن كيف تفقد الأقلية المبدعة مقومات إبداعها حتى تستحيل إلى أقلية مسيطرة ؟

هناك أسباب كثيرة تفقد الإبداع مقوماته ومن ثم تستحيل الأقلية الحاكمة الى قوة مسيطرة بالقهر كما تتحول الجماهير عن التأسي والاقتداء اللازمين عن الاعتراف والإعجاب بالسمو الروحي والفكري بالصفوة الممتازة إلى

الخضوع والولاء وما يلزم عنهما من استجابة آلية ويلزم عن ذلك كله دخول مرحلة التدهور والانحلال ، أما أهم هذه الأسباب فهي :

أ ــ خمر جديدةفي قوارير قديمة* : تبتدع الأقليات المبدعة أو الصفوة الممتازة ــ من الأنبياء ورجال الفكر ــ أنظمة جديدة ، ولكن يحدث كثيراً أن تصاغ الأنظمة الجديدة في قوالب قديمة ، وهذه طبيعتها كطبيعة كل قديم مقاومة الجديد الأمر الذي يؤدي إلى تفكك النظام أو فقدان وجه الإبداع والأصالة فيه ، من أمثلة ذلك أن التصنيع وهو نظام جديد كفيل برخاء المجتمع قد صيغ في نظام الرق الإقطاعي فأصبح العمال في النظامالرأسمالي كالرقيق في النظام الإقطاعي فضاع معنى التقدم في التصنيع ، كذلك الثورة الصناعية أيضاً قد ارتبطت بالتوسع الخارجي والاستعمار وهذه نزعة بربرية رجعية، وديمقراطية التعليم نظام جديد ولكنها ارتبطت في بعض الدول بالنزعة القومية فاستحالت إلى عنصرية وانبعثت أنظمة دكتاتورية كالفاشية والنازية . حتى الأديان بما فيها من سمو روحي صيغت في الطور التالي لنشأتها في قالب قديم من التعصب المقيت ، واليهودية أوضح مثال على ذلك ، لقد ارتقى شعب مملكتي إسرائيل ويهوذا إبان فترة تاريخية في طفولة الحضارة السوريانية وبلغ الذروة في عصر أنبياء بني إسرائيل بفضل عقيدة التوحيد ، ولكن ترك اليهود لأنفسهم العنان كي يستهويهم وهم اعتبار السمو الروحي موقوفاً عليهم وامتيازاً لهم وحدهم بموجب عهد أبدي من إلههم « يهوه » فظنوا أنفسهم شعب الله المختار ، فإذا بالروح اليهودية وما انطوت عليه من تعصب مقيت تناقض تماماً ما بشر به أنبياء بني إسرائيل ، وأضلهم هذا الوهم

---

* العبارة مقتبسة من الإنجيل إصحاح ٩ (١٦–١٧) (ولا يجعلون خمراً جديدة في زقاق عتيقة لئلا ينشق الزقاق فالخمر تسكب والزقاق يتلف بل يجعلون خمراً جديدة في زقاق جديدة فتحفظ جميعاً) Part IV Ch. 16

فانحرفوا إلى ما قادهم إلى العقم الفكري وتحجر الحضارة (١) .

ب ــ آفة الإبداع جمود المبدع وافتتان الجماهير إلى حد عبادة الذات (٢) : يقتضي الإبداع أن تظل الطاقات الكامنة في حالة تفجر مستمر للقوى الخلاقة حتى يظل على حالة من الجدة والأصالة ، ولكن المبدع إن رفعته الجماهير إلى أسمى مكان يجد نفسه عاجزاً عن مواصلة الإبداع ، إن سر توفيقه في المرحلة الأولى أصبح يشكل عقبة في الاستمرار في الإبداع ، تتجدد الظروف وليس لديه ما يقدمه للجماهير إلا أن يستعيد لهم مواقفه السالفة ، بينما الاحتياجات متجددة وهو غير قادر على أن يقدم لهم إبداعاً جديداً ، ليس هذا فحسب بل هو يقاوم ظهور مبدع جديد من الجيل الثاني ، وهكذا يصبح المبدع في الطور الأول في طليعة معارضي من يحتمل قيامه بالاستجابة الناجحة في الطور الثاني ، وتلك آفة الإبداع : من المبدع جمود ومن الجماهير افتتان وعبادة ذات ، إن الجماهير التي تركب عبادة الأوثان بفضل المبدع لم تتركها إلى عبادة الله الحق وإنما لعبادة محطم الأوثان أو بالأحرى عبادة ذات فانية ، ليس ذلك في مجال الأديان فحسب وإنما في سائر المجالات : توارى المبادىء خلف الأشخاص وتقديس هؤلاء بدلا من اعتناق المبادىء سر قداستهم ، بل ليس ذلك في مجال الدين أو الفكر فحسب بل إنه كذلك في مجال التكنولوجيا ، يفتتن الجيل القديم بما كان سر تقدمه المادي أو انتصاره الحربي افتتاناً يؤدي به إلى الجمود عنده وعدم تطويره مما قد يؤدي إلى تفوق خصمه عليه ± ، لقد خلد المماليك في مصر

1 — Vol. I Part IV Ch. 16 p. 308

2 — The nemesis of creativity : Idolization of an Ephemeral self or institution pp. 307-317 , 318-326

± لا شك أن توينبي يقصد العصرين القديم والوسيط أما في عصرنا الحاضر فإن التطور التكنولوجي في تطور متلاحق لا يدع مجالا لدولة منتصرة أن تفتتن بالسلاح الذي انتصرت به إلى حد الجمود عنده .

الى نفس الأسلوب التكنولوجي الحربي القائم على الفروسية بعد أن هزموا الصليبيين وأسروا لويس التاسع وانتصروا على التتار مما أدى إلى فشل تكتيكهم الحربي أمام المدافع التي نصبها نابليون ، وهكذا فإن آفة الإبداع في مجال التكنولوجيا تسير على هذا النحو :

اختراع ← انتصار ← جمود ← نكبة أو هزيمة .

حـ ـ الحرب نزعة انتحارية (١) والتوسع الخارجي مظهر تدهور وانحلال :
سبقت الإشارة إلى أن فقدان الطاقة الإبداعية في الأقلية الحاكمة يحيلها إلى أقلية مسيطرة تفرض سلطانها على الجماهين بالقهر ، أما عن البروليتاريا فإن الاقتداء يستحيل بدوره إلى محاكاة آلية بادىء الأمر ثم تسحب هذه الأغلبية ولاءها وتعدل عن المحاكاة ، بل قد يتحول عدد منهم إلى البروليتاريا الخارجية يفصلها عن الأقلية الحاكمة هوة أدبية وجغرافية إذ تتحاشى بطش الأقلية المسيطرة ، ويظل الصراع بين الأقلية المسيطرة والبروليتاريا الخارجية متلاحقاً ، ولا تجد الأقلية المسيطرة حلا لمشكلاتها الداخلية مع البروليتاريا الناقمة وصراعها الخارجي مع البروليتاريا الخارجية إلا بالتوسع الخارجي والاتجاه إلى إقامة الإمبراطوريات ، وهكذا فإن الدول العالمية تقوم بعد انهيار الحضارة ونتيجة لها لا قبلها ، وتحاول هذه الدول تحقيق الوحدة السياسية بين جماهير ها كما تسعى إلى جمع الشمل إبان عملية التحلل ، وليس الاتجاه إلى التوسع من فعل الزعماء السياسيين والقادة العسكريين فحسب بل إن مذاهب فلسفية تقوم بدور الداعية لها وتدعيمها أيديولوجياً .

وهكذا يعبر التوسع الحربي عن تدهور داخلي في المجتمع كما أن قيام الإمبراطوريات تغطية على حالات اضطرابات وتسكير لسخط الجماهير ونقمتها ، والباعث السياسي للحرب يتسق مع الباعث السيكولوجي إذ

1 — The suicidalness of militarism p. 336

النزعة الحربية تعبير عن شهوة التعبير ، إنها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الأفراد نفوساً بشرية كقرابين في معبد مولوخ * ، ومع ذلك فقد لازمت الحروب تاريخ الحضارت ، غير أن هذا التلازم لا يحول دون إدانتها سواء على المستوى الفردي أو الجمعي ، السيكولوجي أو السياسي ، أما المستوى الفردي السيكولوجي فهي مظهر إخفاق النفس البشرية في الارتفاع إلى المستوى الإنساني اللائق بالإنسان ، إنها تردي النفس إلى حياة بدائية ونزعة بربرية ، أما المستوى السياسي أو بالأحرى التاريخي فإن الدول التي قامت على أسس حربية قد أدت بها هذه النزعة إلى الفناء — فناء الانتحار لا الموت الطبيعي حتى وإن حققت بادىء الأمر انتصارات مثيرة كإسبرطه والدولة الأشورية ومجتمع التتار *.

د — التقدم المادي كمسلك خداع لاستجابة ناجحة :

ليس التوسع الحربي هو وحده المظهر الخداع للتقدم والارتقاء وإنما يشترك معه سيطرة الإنسان على البيئة المادية في شكل تحسينات في الأسلوب التكنولوجي المادي أنه بدوره ليس دليلا على رقي المجتمع إذ قد يحدث ذلك في مرحلة تدهور المجتمع لأن الأسلوب التكنولوجي آلي تطبيقي وليس

---

* صنم كان يعبده الفينيقيون ويقدمون له قرابين بشرية .

* لما كانت مسئولية نشوب الحروب والتوسع الخارجي تقع عادة على أفراد من الساسة أو القواد أكثر مما تقع على مجتمعات فإن توينبي يدينهم أيضاً : إن النصر يثير فيهم شهوة التمادي في العنف تماماً كالنمر الذي يتذوق لحم الإنسان يفضله على غيره فيصبح من آكلي لحوم البشر ومصير النمر إن تفادى الرصاصة مات بالجرب كذلك الذين تتملكهم شهوة التوسع يتعذر عليهم إغماد السيوف التي شهروها فلا يرعون حرمة شعب آمن ولا يتسامحون حتى مع شعوبهم ولكن إن استطاعوا أن يفعلوا شيئاً بالخراب فإنهم لا يستطيعون الاستقرار على أسنتها والذين يتخذون السيف فبالسيف يموتون . راجع :
A study of history Part V Ch. XX p. 524 The saviour with the sword

من الضروري أن يصـاحب الإبـداع الروحي والفكـري وجوداً وعدماً فالارتقاء الحقيقي للحضارة انما يتمثل في الارتقاء الروحي .

هذه هي أسباب انهيار الحضارة ومظاهر هذا الانهيار المتمثل في الحروب وإقامة الدول العالميـة أو الإمبراطوريات وذلك راجع إلى عجز القوة الحاكمة عن الإبداع فتستعيض عنه بالتسلط والتوسع ، ولكن يصاحب ذلك أحياناً ميلاد حضارات جديدة فكيف تنشأ تلك الحضارات ؟

تتجه الأقلية الحاكمة بعد أن فقدت طاقتها الإبداعية إلى تعويض قصورها بالتوسع الخارجي وإقامة الإمبراطوريات تسكيناً لنقمة الجماهير والواقع أن هؤلاء تحت تأثير العاطفة الوطنية يخدعهم سراب أرض الميعاد ويتشبثون بالإبقاء على إمبراطوريتهم حتى في دور فنائها كمحاولة الإبقاء على الدولةالعباسية وإقامتها بالقاهرة بعد اجتياح التتار بغداد ، كذلك حكم الإنجليز مصر باسم الخلافة العثمانية في الفترة بين عامي ١٨٨٢ — ١٩١٤ ، ويرجع ذلك إلى الهالة التي تحيط بالدولة العالمية إذ يكاد يستقر في فكر الجماهير أسطورة خلودها ، وبعد أن كان التوسع الخارجي محاولة للتغطية على مشكلات داخلية فإنإقامةالإمبراطوريات لا تصبح وسيلة لحل مشكلات وإنما تصبح غاية في ذاتها (١) .

وإذا كانت الأقلية المسيطرة تقدم الحروب فإن البروليتاريا الداخلية تقدم الأديان ، تنبثق عن الأولى الدول العالمية وتنبثق عن الثانية الأديان العالمية في فترة الاضطرابات ، وتستفيد الأديان من الوحدة التي تقيمها الإمبراطوريات بين أقاليمها سواء أكانت وحدة سياسية أو لغوية أو تشريعية أو مالية أو انتشار شبكة المواصلات بين أجزائها فذلك كله مما يساعد على انتشارهـا ، تقوم الأديان التي تنشأ في فترات الاضطرابات وتكوين الإمبراطوريات بدور العذارى

1 — Ibid : Vol II Part XI Ch. WWIV Universal states. The mirage of immortality

الكامنة في شرانقها إذ هي تنقل مقومات الحياة والإبداع إلى حضارات جديدة، ومن ثم تنسب حضارات الجيل الثاني إلى الحضارات السابقة عليها وتقوم الأديان بدور الأم ، لقد تولدت الحضارات المسيحية الشرقية والغربية عن الحضارة الهيلينية عن طريق العقيدة المسيحية ، كذلك أنجبت الحضارة الصينية حضارة الشرق الأقصى وقامت بوذية الماهايانا بدور الأم وتولدت الحضارة الهندية عن الحضارة السندية عن طريق العقيدة الهندوكية ، أما الحضارتان الإيرانية والعربية فهما ابنتا الحضارة السوريانية من الإسلام ، وليس دور الأديان في أنها تحمل بذور الحضارات القديمة وتحتضنها من أجـــل إنجاب حضارات جديدة ولكنها تضفي على هذه الأخيرة بعض خصائصها ومن ثم تكسبها حيوية وإبداعاً، فاحترام العمل اليدوي في الحضارة الأوربية الحديثة ثمره تعاليم المسيحية بعد أن كان محتقراً في حضارة الأب : الحضارة الهيلينية (١) .

تظهر الأديان من بين البروليتاريا وهي وإن احتاجت إلى حماية الدولة لها من أجل استكمال دورة حياتها فإن ذلك لا يعني إطلاقاً إمكان أن تنبثق الأديان من بين السلطة الحاكمة أو أن يفرض الحاكم دينه على الرعية ، وكل محاولة لفرض دين أو مذهب عقائدي أو ديني فهي ليست فقط مكتوباً عليها الإخفاق – وإن نجحت مؤقتاً – إلا أنها تعد عقبة في سبيل انتشار الدين أو المذهب ، دين الرعية أي أن يدين الملك بدين رعيته ففي ذلك قوة للدين والدولة معاً أما أن يجعل الرعية على دينه هو فذلك ما لا يتم (٢) .

---

1 — Ibid : Vol II Part VII Ch. WWVI pp. 81-87 : « Churches as chrysalises»

١ – يذكر توينبي في هذا الصدد نصيحة أحد مستشاري الإمبراطور سلف أكبر (ت ١٦٠٠ م) من أباطرة المغول : إن الدين والشريعة ليستا من مهام الملوك ولن تكون كذلك. كذلك حاول أحد رجال حكومة الإدارة إبان الثورة الفرنسية وضع دين جديد بدلا من المسيحية فاعترض وزير ←

ولكن إذا كان ذلك هو دور الأديان العالمية بالنسبة لحضارات الماضي فما هو دورها في الحضارات المعاصرة حيث لا مجال لظهور ديانات جديدة ؟ يرى توينبي أن الصراع كـــان قائمـــاً في الماضي بين الدين والفلسفة ، وإن حاول بعض الفلاسفة التوفيق بينهما ، أما الصراع الحالي فبين الدين والعلم ، ولا يعني ذلك محاولة التوفيق بينهما ، وإنما أن يسلم الدين للعلم جميع المجالات التي هي من اختصاص الأخير ، على أن ذلك لا يعني إمكان الاستغناء عن الدين بالعلم، فإن انتصار العلم على الدين انتصاراً ساحقاً يشكل كارثة على العلم والدين معاً ، إن أخطر كارثة يواجهها العالم اليوم أن الجماهير — خصوصاً الغربية — قد استعاضت عن الفراغ الديني بأيديولوجيات لا تفترق عن الأديان البدائية من حيث وثنيتها حيث عبادة الذات وإن تسترت تحت ستار القومية أو الاشتراكية — متمثلة في تأليه الدولة أو الحاكم ، الذين يعتبرون الأديان سرطانات مخطئون فإن السرطان الحقيقي هو أن تحل الحضارات أو الأيديولوجيات السياسية محل الأديان لا أن تحل الأديان محل الأيديولوجيات ، إن سيطرة الإنسان على الطبيعة لأقل أهمية للإنسان من إثراء الجانب الروحي فيه وإن ما نقوله اليوم ليس إلا ترديداً لما أعلنهسقراط منذ أكثر من ألفي عام : حين أعرض عن دراسة الكون للبحث في داخل الإنسان عن تلك الطاقة الروحية الكامنة فيه ، إنه لا أمل في استقرار السلام أو طمأنينةالإنسان إلا بالاستناد إلى الدين،إن التاريخ يصبح قصة عابثة يرويها أبله إذا لم يكتشف الإنسان فعل الله الواحد الحق .

الخارجية آنذاك بقوله : إن يسوع المسيح كما ينشيء دينا قد صلب ثم بعث من بين الأموات ويجب أن تسعى أن تكون كذلك أي أن تترك صفوف الحكم لتعتنق العمل كنبي من البروليتاريا ، ويلاحظ إخفاق المذاهب.والأديان التي حاول الحكام فرضها على رعاياهم: اخناتون مع سحر عقيدته أخفق لأنه ملك ولو كان كاهناً لما أخفق — فشل المأمون أن يحمل الناس على فكرة خلق القرآن — فشل الدولة الفاطمية أن تحمل المصريين على التشيع وهذا بالطبع غير حماية الدولة لدين قد فرض وجوده ثم اعتنقته الدولة كحماية الأكاسرة للزردشتية أو اعتناق قسطنطين للمسيحية .

وإذا كانت الأقلية المسيطرة تستر إخفاقها في الإبداع وتعوق سحب البروليتاريا الداخلية الولاء وذلك مظهر انحلال الحضارة ، وإذا كانت الأديان تنبثق من بين البروليتاريا لتكون إرهاصاً بميلاد حضارات جديدة ، فكيف يواجه مجتمع التحدي المتمثل في سعي دولة مجاورة إلى تكوين إمبراطورية على حساب أراضيها ؟ وكيف تواجه الضغط من حضـــارة متفوقة عليهـــا مادياً وتكنولوجيا ؟

من الملاحظ من الناحية السيكولوجية أن ليس أمام النفس التي تصدم بالواقع صدمة عنيفة تفقدها تكاملها وتعرضها للانهيار النفسي إلا أن تواجه أحد موقفين وكلما كانت الصدمة أعنف كان الاستقطاب أشد بين الطرفين : الموقف الأول : مرحلة سلبية تتلخص في الانفصال عن الواقع والانسلاخ عنه لتعيش النفس في ذكريات ماضية سعيدة تعوض ألم الواقع .

الموقف الثاني : مرحلة إيجابية تتلخص في الاندفاع مع التيار في محاولة التغلب عليه .

يلجأ المنطوي عادة إلى الحالة الأولى مدفوعاً بدافع الشعور بالإثم ويلجأ المنبسط عادة إلى الحالة الثانية مدفوعاً بدافع تمثل الواقع ، الأولى حالة انسلاخ عن الحاضر إلى الماضي والثانية حالة سبق الحاضر إلى المستقبل .

كذلك الأمر بالنسبة للحضارة المنحلة نتيجة ضغط حضارة أخرى أكثر تفوقاً ، إما أن تكون استجابتها لهذا التحدي استجابة سلبية متمثلة في نزعة سلفية(١)

---

١ – يطلق توينبي على هذه النزعة اسم الزيلوتية Zealotism اشتقاقاً من فرقة يهودية تحصنت بالعقيدة اليهودية السلفية لتواجه ضغط الحضارة الهيلينية على التعاليم اليهودية فأصبح اللفظ علماً على التزمت .

أو أن تكون استجابتها إيجابية متمثلة في نزعة مستقبلية (١) ؛ السلفية وثبة إلى الخلف فوق التيار صوب الماضي ، والمستقبلية وثبة إلى الأمام صوب المستقبل ، كلاهما يأملان في قيام مجتمع أفضل من الواقع ، وكلاهما يحاول الإفلات من كابوس الواقع وذلك باجتياز عامل الزمان مع ثبات عامل المكان .

الاستجابتان قاتلتان إذ لن تؤدي السلفية أو التزمت إلا إلى التقوقع حتى ينتهي بها الأمر إلى أن تكون حضارة متحجرة أما المستقبليـــة أو التشكل فلن يؤدي إلى قيام حضارة مبدعة بل مقلدة (٢) .

هكذا تنهار الحضارات لا بفعل غزو خارجي وإنما بسبب الإخفاق في الاستجابة السليمة للتحدي القائم ، سواء أكان هذا الإخفاق متجسداً في صورة المخلص الشاهر سيفه — من أجل الغزو الخارجي ، أو المخلص الداعي إلى السلفية أو ذلك الداعي إلى المستقبلية .

لقد تبين لنا إلى الآن أن التوسعات الحربية والتحسينات التكنولوجية من جانب حضارة متفوقة مادياً ليست إلا دروباً خداعة لا تؤدي إلى الطريق السليم ، وأن المخلّصين الذين يتقدمون لخلاص أوطانهم من ضغط قوة خارجية سواء في صورة متزمتين سلفيين أو مشكلين مستقبليين بدورهم لا يقدمون حلولا جذرية ؛ فكيف يتسنى إذن للمجتمع أن يرتقي وكيف تكون استجابته للتحدي ناجحة

---

١ — يطلق توينبي عليها اسم الهيرودیانية Herodianism كان Herod حاكماً على الجليل من قبل الرومان عام ٤٧ ق.م. ، أراد التزلف إلى يوليوس قيصر كما أراد إرضاء اليهود ، أعاد إنشاء المعبد ولكن لم يرض عنه الزيلوتيون لتشييده مسرحاً وملعباً في أورشليم ، فاللفظ إشارة إلى التشكل أو التلون .

٢ — راجع
A study of history Part V Ch. WIW pp. 515-530 (Ch. XX p. 538

يرى توينبي أن الارتقاء الحقيقي للمجتمع لا يقوم به إلا فرد أو أقلية مبدعة من عامة البروليتاريا التي يقف دورها عند مجرد الاقتداء ، يقول برجسون : يحدث التقدم الاجتماعي إبان فترة من تاريخ المجتمع يكون مهيأً للقيام بدور ما في تاريخ الإنسانية ، ولكن هذا الدور يقوم به عادة فرد إذ في وسع الأفراد وحدهم أن يحققوا المعجزات (١) ، إنهم عباقرة قادرون على التغلب على القصور الذاتي في المجتمع ، إن أي عمل إبداعي أصيل يتميز بالتفرد ، وإن الإبداع الاجتماعي نتيجة أعمال عباقرة أفراد أو أقليات عبقرية أما أكثرية الشعب فعاطلة عن الإبداع ولكنها تقدم ولاءها للأقلية المبدعة اعترافاً بسموها ، بل إن جمهرة البروليتاريا تظل في جوهرها في مستوى أخلاقي بقرب من البدائية قبل أن تتفجر تلك الطاقات الهائلة على أيدي العباقرة حتى إذا تفجرت تلك الطاقات ارتقت البروليتاريا بفعل التأسي أو الاقتداء ، ولكن ما هو دور الأفراد في مجتمعاتهم حتى تتحقق الاستجابة الناجحة للتحديات فيتسامى المجتمع إلى مستوى من الثقافة والفكر لم يبلغه من قبل ومن ثم يتصدر التاريخ كحضارة مبدعة ؟

إنه باستقراء حالات الأفراد المبدعين لا سيما في مجال الدين — حيث الحياة الروحية عند توينبي هي المحك الحقيقي لرقي المجتمعات — لاحظ أن مسار حياتهم يمر بمرحلتين .

١ — مرحلة الاعتزال والاعتكاف : حيث يتاح لهؤلاء الأفراد فرصة نضج الطاقات والارتقاء الروحي ، مرحلة من الانفصال عن التيار المنحدر لمجتمع في طور الانحلال ، وقد تكون هذه العزلة من اختيار المخلص نفسه بمحض إرادته هروباً من مجتمعه ولكنها مرحلة لازمة لفترة الاستنارة الروحية(٢)

---

1 — H. Bergson : Les deux sources de la morale et la religion pp. 333-373

2 — Toynbee : A study of history (Abridged) Part III Ch. XI pp. 209-230 (withdrawal & return)

٢ ــ مرحلة العودة : حيث يقوم المخلص بالدعوة إلى قيم عليا جديدة يناشد أفراد مجتمعه أن يتساموا من أجل ارتقاء المجتمع ، تعترف له البروليتاريا بالسمو فتقتدي به ، تطلعنا سير الرسل على ذلك ، فقد صعد موسى إلى الجبل لميقات ربه ــ فترة من التجلي الروحي ــ عاد بعدها حاملا الألواح مبشراً بالناموس أول تشريع سماوي على الأرض ، كذلك قضى بوذا سبع سنوات من العزلة يفكر في آلام الناس وينشد الخلاص ثم عاد إلى المجتمع بعد أن حقق لنفسه مرحلة الاستنارة ، كذلك اضطر السيد المسيح بعد التعميد أن يفر إلى مصر ولكنه عاد بعدها لتستقبله الجماهير في أورشليم باعتباره ابن داود ، وقضى محمد فترة من التعبد في غار حراء ليعود مبشراً بالدعوة الجديدة .

وليست الأمثلة لمرحلتي الاعتزال والعودة من حياة الرسل والأنبياء فحسب بل إن جميع المخلصين أو الرواد الذين استجابوا للتحدي بنجاح في مرحلة انهيار المجتمعات سواء من الصوفية (١) أو القديسين أو الساسة أو المفكرين قد مروا بفترة مماثلة .

وليس الاعتزال والعودة للدعوة إلى مستوى من القيم العليا دينية أوأخلاقية أو سياسية أو فكرية وقفاً على الأفراد ، بل إن المدن أو الإمارات تقوم بدور مماثل من أجل أن تكون لها الريادة في الحضارات ، قامت به أثينا بالنسبة للمجتمع الهيليني وقامت به إيطاليا بعد انهيار الحضارة الرومانية لتكون رائدة عصر النهضة .

وتتميز الحضارات في فترة الإعلاء بالخصوبة والتنوع فلا يكون الارتقاء

---

* تبدو مرحلة الاعتكاف ثم العودة واضحة في حياة أبي حامد الغزالي فقد هجر العلم ببغداد مع شهرته في أرض دجلة عاد بعدها رائداً للعقل الإسلامي

مقصوراً على مظهر واحد فقط كالدين مثلا اذا كان المخلص رسولا ، ولكن الطاقة التي يفجرها تشمل شتى مظاهر الحضارة من دين وعلم وفن وفلسفة وأدب ومع ذلك فلا بد أن يكون الارتقاء بين هذه المظاهر متفاوتاً كالفن في الحضارة الهيلينية والدين في الحضارة السندية والاختراعات المادية في الحضارة الأوربية الحديثة .

هكذا تبدو الاستجابة الناجحة عملية سيكولوجية تهدف إلى إعلاء روحي وفكري للمجتمع وليست رداً خارجياً متمثلا في طابع مادي كغزو خارجي أو تحسين تكنولوجي، إن الاستجابة البرانية لا تسهم في الحضارة إلا بنصيب ضئيل بينما تسهم الاستجابة الجوانية بنصيب وافر إذ أنها في جوهرها اعلاء أو تسام بالطاقة الروحية والفكرية في المجتمع إلى أعلى مستوى يمكن أن يرتقي إليه(١)

* * *

1 — Ibid : Vol. I part III ch. X-XII

كانت استجابة الحضارة السوريانية على غزو الإسكندر بعد ثلاثة قرون متمثلا في قيام المسيحية ، وكانت هذه الاستجابة سليمة ، غير أن المجتمع السورياني لم يستطع أن يتخلص من التحدي الهيليني ، لقد حاول الاستجابة مراراً ، وكانت محاولاته تتخذ دائما مظهر حركة دينية تصارع الهيلينية ، غير أنه كان ثمة اختلاف أساسي بين استجاباته الأربعة الأولى وبين استجابته الأخيرة فقد أخفقت جميع الاستجابات : الرزدشتية واليهودية والنسطورية واليعاقبة ولم تنجح غير الاستجابة الإسلامية وحدها (١) .

لقد كان الفرس الزردشتيون سادة العالم السورياني قبل الإسكندر ، ولقد نجحوا في زحزحة الهيلينية في البلاد الواقعة شرق الفرات غير أن استجابتهم لم تتجاوز هذا الحد ، ولم تنجح كذلك الاستجابة اليهودية في عهد المكابيين في محاولتها الجريئة لتحرير الحضارة السوريانية ، وانتقمت روما وحل باليهود هزيمة ساحقة فيما بين عامي ٦٦ ، ٧٠م ، ولقد حاولت كل من النسطورية واليعاقبة على خلاف بينهما تخليص المسيحية من آثار الهيلينية كي تصاغ من جديد ديانة سوريانية خالصة ولكن الأمر قد انتهى على يد الكنيسة الرومانية الشرقية بطرد النساطرة شرقا إلى ما وراء الفرات واستقر اليعاقبة في سوريا ومصر وأرمينيا والحبشة بين الطبقات الشعبية التي لم تكن متأثرة بالثقافة الهيلينية ، لقد أخفقت الاستجابات الأربعة إذن في التخلص نهائياً من التحدي الهيليني .

---

1 — A study of history Vol II part IX ch. XXXI pp. 167-170

وجاء الإسلام فكان وحدة الاستجابة الناجحة التي قام بها المجتمع السورياني ردا على تحدي الهيلينية ، لقد أمكنه طرد الهيلينية من العالم السرياني ، ثم زود هذا المجتمع بديانة ناشئة من صلبه فأمكنه بعد خمود الحيوية في الحضارة السريانية أن يطرد شبح الفناء الذي أرقها فاستعادت ثقتها بأنها لن تكون حضارة عقيمة ، بل أصبح الإسلام هو الشرنقة التي خرج منها فيما بعد المجتمعان الجديدان العربي والفارسي سليلا الحضارة السريانية (١) .

لقد قام الإسلام بفضل خاصيتين فيه بسد حاجة المجتمع العربي في شبه الجزيرة العربية ، هما التوحيد في الدين والنظام في الدولة ، ولقد مر بمرحلتين : مرحلة دينية خالصة تجسدت فيها قوة الإسلام ، ثم مرحلة سياسية دينية بعد إنشاء دولة في يثرب واتساعه بعد ذلك خارج حدود شبه الجزيرة العربية ويرى توينبي أن هذه المرحلة وفقا لنظريته بداية انحدار الحضارة الإسلامية .

لقد شكلت الحضارة الإسلامية بدورها تحديا للحضارة المسيحية الأوربية في امتدادها إلى إسبانيا من جهة ثم أجزاء من شرق أوربا على أيدي العثمانين من جهة أخرى ، لذلك حدثت تحديات عنيفة خلال العصور الوسطى من الحضارة الأوربية لحضارة الإسلام ممثلة في الحروب الصليبية ولكن لا شك أن أعمقها وأخطرها وأبعدها أثرا على كل شعوب العالم ، لا الإسلام فحسب هي الحضارة الأوربية الحديثة ، لقد غيرت تغييراً شاملاً حياة الناس وأفكارهم ومشاعرهم بل وحياتهم الاجتماعية من نظام الزوجة الواحدة إلى تحرير المرأه ، ولا شك أن المؤرخ الاوربي المعاصر وربما المؤرخ الذي يعيش عام٢٠٤٧ * سيذكر التحدي الأوربي لحضارات الشرق كلها على أنها أهم ظاهرة في العصر

---

1 — Toynbee : Civilization on trial Ch. X (Islam, the west & the future) p. 184

* كتب توينبي هذا الفصل عام ١٩٤٧ فالمقصود بعد قرن من وقت تحريره الكتاب .

الحديث ، ولكن ماذا كان رد الفعل أو استجابة الإسلام للتحدي الغربي ؟ لقد تمثلت الاستجابة في المظهرين التاليين :

١ ــ مظهر التزمت * : وقد سبقت الإشارة إليها تحت اسم السلفية ، إذ بمجرد أن واجهت بعض الدول الإسلامية تحدي الحضارة الغربية بتفوقها العسكري والتكنولوجي والاقتصادي ، تقوقعت على نفسها متخذة من الدين درعا لها من العدوان الخارجي وقد تمثل ذلك في الحركات الوهابية في نجد والحجاز والسنوسية في ليبيا ، والمهدية في السودان ، والأسرة الحميدية في اليمن ، ويلاحظ أن هذه الحركات قد ظهرت في مناطق قاحلة ــ عدا المهديين في النيل الأعلى ــ ولم تكن تهم هذه المناطق الأوربيين كثيراً قبل اكتشاف البترول .

٢ ــ مظهر التشكل* : حيث يجد المتشكل أن أفضل وسيلة لحماية نفسه من الخطـــر أن يتعرف على سر تفوق عدوه فيطرح جانبا وسائل الحرب التقليدية وتراثه الماضي ليقتبس مظاهر الحضارة المتحدية له ويحاول التشكل بها ، وقد تركزت محاولة التشكل في محمد علي في مصر وكمال أتاتورك في تركيا ، ومن الملاحظ أن كلا من مصر وتركيا ملتقى طرق عالمية وتيارات فكرية أجنبية ومن ثم فهي مناطق جذب للحضارة الأوربية .

إذا كان المتزمتون أشبه بالنعامة تخفي رأسها في الرمال هربا من صائدها وهي تتصرف وفقاً للغريزة فإن المتشكلين وإن تصرفوا وفقا للعقل فإنهم يمارسون لعبة خطرة ، إنهم وفقا للمثل الإنجليزي : كفرسان يحاولون أن يتبادلوا خيولهم

---

* ترجمة للفظة Zeulotism وقد سبقت الإشارة إليها

* ترجمة لفظة Herodianism

أثناء عبورها المجرى (١) ، لقد عانت حركة المتشكلين أياما عصيبة ، إن محاولة خلفاء محمد علي أن يجعلوا مصر قطعة من أوربا قد أدت إلى الاحتلال البريطاني ، أما بالنسبة لتركيا ، فإن التركي يعاني قلقا يرجع إلى أنه غير حياته تغييرا شاملا وقطع صلته بماضيه ، إن كتابة اللغة التركية بحروف لاتينية قد جعلت الشباب التركي الحديث عاجزا عن أن يقرأ تراثه الفكري سواء في التركية القديمة أو الفارسية أو العربية ، ولم يكتف بالتغيير في المجال الاقتصادي أو السياسي بل راحت حركة التشكل تجتاح كل المادين وتقلب حياة الشعب التركي رأسا على عقب في جميع أوجه النشاط ، لقد اتخذ القانون السويسري في القضاء بدلا من الشريعة الإسلامية ، لقد لبس القبعة التي تحول بينه وبين تمام السجود في الصلاة ، لقد حاول المتشكلون أن يجعلوا من موطنهم نسخة من أمة غربية وبلد غربي ، ولكن أصبح التركي الآن كائنا لا هو بالشرقي ولا هو بالغربي ، ومع أن تركيا في المجال السياسي حليفة دول الغرب فإن هذه الأخيرة لا تعتبر تركيا جزءا من حضارتها ، وأصبح التركي يخاطب الأوربي معاتبا بكلمات من إنجيله : « زمرنا لكم فلم ترقصوا ، نُحنا لكم فلم تلطموا » (٢) .

خلاصة القول أن هاتين الاستجابتين فاشلتان للأسباب الآتية :

١ ـ الاستجابة الأولى : لم تقدم طاقات خلاقة صادرة عن روح أصيلة ،

I — (a from of swapping horses while cossing a stream) : Civilization on trial p. 198

٢ ـ إنجيل متى إصحاح ١١ عدد ١٦ : ١ الخطاب موجه من السيد المسيح إلى أهل عصره الذين لم يقروا أسلوبه في الدعوة إلى المحبة ثم هم لم يقروا من قبل أو يستجيبوا له لدعوة يوحنا المعمدان القائمة على الإنذار والوعيد فخاطبهم السيد المسيح بقوله : وبمن أشبه هذا الجيل ، يشبه أولاداً جالسين في الأسواق ينادون إلى أصحابهم ويقولون: « زمرنا لكم فلم ترقصوا ونحنا لكم فلم تلطموا » .

إنها لن تزيد عن راسب حضاري متحجر من حيث الطاقة الحيوية ، إنها حضارة متحجرة .

٢ — الاستجابة الثانية : قد تنجح ولكن نجاحها برّاني لأنها لن تقدم إسهاما إبداعياً في تيار الحضارة القائمة فهي عملية تقليد لا إبداع ، ولن تزيد عن مجرد رفع المستوى الاقتصادي بوسائل غربيّة بدلا من أن تستثير في النفوس طاقات خلاقة جديدة .

إن إخفاق المتزمتين كإخفاق المماليك حين يواجهون مدافع نابليون الحديثة بالدرع والرمح فكان الهلاك مصيرهم ، أما إخفاق المتشكلين فمن نوع إخفاق مبتدىء في الفروسية في امتطاء جواد جديد إذ يهوي به ويجرفه التيار إلى موت محتوم ، هكذا جاءت حركة التشكل مخيّبة الآمال ، لقد مر عليها أكثر من قرن في مصر ، ونصف قرن في تركيا ولكن النتيجة جاءت عقيمة بل مؤسفة في نواح كثيرة في حياة البلدين .

ومن أهم أسباب الإخفاق لحركة المتشكلين تداعي الاستجابات الفاشلة إذ من الملاحظ أن المتشكلين يصطدمون عادة بالمتزمتين ، وإذ يصطدم الحاكم الذي جاء في صورة مخلص متشكل بالمتزمتين فإنه يعاملهم بطريقة أشد ضراوة ووحشية من معاملة المستعمر الأجنبي للأهالي ، تمثل ذلك في حرب محمد على الوهابيين ثم حرب المصريين لمهديّ السودان ، وقضاء أتاتورك بقسوة عام ١٩٢٥ على معارضيه من المتمسكين بالدين .

ولكن هل تقف الاستجابات عند هذا الحد ؟ ماذا عن حاضر الحضارة الإسلامية وماذا عن مستقبلها ؟ أما بالنسبة للحاضر فهناك عدة اتجاهات سائدة أهمها :

١ — إن تيار المتشكلين المسايرين للحضارة الغربية أصبح أكثر شيوعا من

تيار المتزمتين ، بل إن التيار الأول قد انتشر في دول إسلامية كانت موطن التشدد والتزمت كأفغانستان والمملكة العربية السعودية .

٢ — أصبح العالم الإسلامي بعد اكتشاف البترول وبحكم موقعه بستان الكرم بين الاتحاد السوفييتي والغرب .

٣ — انتشرت فيه فكرة القوميات كالتركية والإيرانية والعربية وقد أصبحت فكرة القومية أكثر جاذبية من فكرة الوحدة الإسلامية .

على أنه بالرغم من النكبات التي حلت بالحضارة الإسلامية لوقوع معظم دولها فريسة الاستعمار في القرن التاسع عشر فإنه ما أن حل النصف الثاني من القرن العشرين حتى كانت الحضارة الإسلامية سليمة الجوهر ، وإن سلبت أجزاء من أطرافها ، لقد استطاعت أن تنتزع نفسها من الاستعمار البريطاني والفرنسي والهولندي .

ولكن ما هو مصير الحضارة الإسلامية ؟ هل ستنقرض كما انقرضت حضارات ؟ هل ستتحجر كبعض الحضارات المتحجرة القائمة في عالمنا اليوم أم هل سيجرفها تيار الحضارة الغربية ويتمثلها ؟

يجيب توينبي : لا شيء من ذلك وإنما ستبقى كحضارة حية ، قد يعترض الفرد الأوربي على ذلك في صلف : وهي تنتظر حضارة من فلاح مصر أو حمال إسطنبول ! ولكن هذه العبارة قد قالها الإغريقي بعد فتوح الإسكندر للسورياني وتبين أنه قول خاطىء ، إن الحضارة الإسلامية قد تنافس الحضارة الهندوكية أو بوذية الماهايانا من أجل السيطرة في المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا ، ولكن ماذا يكمن في الحضارة الإسلامية من طاقات غير قائمة في الحضارة الأوربية الحديثة حتى نتوقع لها أن تكون حضارة المستقبل ؟ يرد توينبي : إن الحضارة الأوربية تحمل في طياتها التناقض بين الفكر والعمل ، بين أفكار المساواة والإخاء والحرية التي ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية

التي تمارسها الآن بالفعل والتي تشكل خطراً عليها بزيادة وعي الشعوب الملونة ، هذا بينما طابع الحضارة الإسلامية الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة إذ ارتفعت في أزهى عصورها أن يصل إلى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد * .

الأمر الثاني تحريم الخمر وقد لا يدرك الكثيرون قيمة هذا التحريم بالنسبة للحضارة ولكن من يشاهد عن قرب سكان المناطق الاستوائية يدرك أن توقف نشاطهم راجع إلى شرب الخمر إلى حد كبير ، ولقد فشل الإداريون الأوربيون في علاج هذه المشكلة التي لا تحلها القوانين المفروضة لأن الامتناع عن شرب الخمر لا يتم إلا بوازع ديني(١) .

* * *

* مثل المماليك وكافور الاخشيدي

1 — Toynbee : Civiliztiaon on trial p. 205

— ٤ —

مصير الحضارة الغربية

يعتذر توينبي عن اهتمامه الخاص بالحضارة الغربية فلا يرجع ذلك إلى تحيز لها بحكم انتمائه إليها ولكن هذا الاهتمام راجع إلى العوامل الآتية :

١ ـ القلق الذي يساوره بصدد مصير هذه الحضارة وقد أثار فيه هذا القلق عاملان :

أ ـ تأكيد شبنجلر أن مصير الحضارة الغربية هو نفس مصير سائر الحضارات من انحلال وأنها قد دخلت في بدء شتاء حياتها .

ب ـ معاصرته لحربين عالميتين أثارتهما دول أوربية وهو يرى في الحروب مسلكا انتحارياً للحضارة .

٢ ـ إن الحضارة الغربية تشكل قوة ضاغطة على سائر الحضارات القائمة اليوم : الإسلامية والهندوكية وحضارة الشرق الأقصى فضلا عن المسيحية الأرثوذكسية في صورتها الشيوعية السوفيتية .

٣ ـ إن مصير البشرية جميعا معلق على مسلك الحضارة الغربية وهذه بدورها معلقة بإصبعي رجلين : أحدهما في موسكو والآخر في واشنطون بحيث إن مجرد ضغط أحدهما على « زر » كاف كي تفنى الحضارة الغربية وربما البشرية جميعا .

فهل يمكن تجنب هذا المصير الرهيب ؟ إنه من الملاحظ أن البشرية تحاول الاهتداء إلى السلام الدائم في طريق يحفه نقيضان عقيمان :

الأول : الصراع الرهيب بين دول إقليمية .

الثاني : السلام القائم على الرعب النووي .

إن مشكلة الحضارة الغربية كمشكلة الحضارات السابقة في التردي إلى عبادة وثن من صنع المجتمع ، إنه تأليه الدولة السائد الآن بين أربعة أخماس سكان العالم ، لقد أدى هذا التأليه إلى انهيار أربع عشرة وربما ست عشرة حضارة سابقة من عشرين حضارة ، وتأليه اليوم أشد إرهابا لأنه تدعمه أيديولوجيات وتمكن له التكنولوجيا الحديثة سواء في وسائل الإعلام أو غيرها ، إن التعصب للدولة الإقليمية قد تستر خلف الاشتراكية الوطنية في النازية والفاشية والقول بأن هزيمة النازية وتوأمها الفاشية في الحرب العالمية الثانية قد أدت إلى القضاء على على النزعة الحربية موضع شك كبير ، تعد هذه الأنظمة تأليها للدولة لأن النظم الدكتاتورية تعد صورة مماثلة لعبادة قيصر أو عبادة « يهوه » فضلا عن أنها تعد غيرها شعوبا بربرية ، ولا زال الفراغ الروحي مستبداً بالنفوس في الغرب فانفتحت الأبواب لتدخل شياطين التعصب للدولة وتستبدل بعبادة الله الواحد وثنا واحدا اسمه عبادة الدولة كما تستبدل بالأديان أيديولوجيات من صنع المجتمع ، إن افتقار المرء للدين يدفعه إلى حالة من اليأس الروحي تضطره إلى التماس فتات العزاء الديني على موائد لا تملك منها شيئاً ، ولقد أراد بعض الفلاسفة إحلال أهداف بديلة عن الدين كفكرة دين الإنسانية لدى أوجست كونت ، ولكنها بدت عقيدة باهتة ممسوخة ومن ثم لم تلق قبولا ، على أن عقول العالم مفتونة اليوم بأيديولوجية أشد خطراً ممثلة في الماركسية وهذه تناظر اليهودية إلى حد كبير ، ليس لأن المبشر بها يهودي فحسب بل لأنها أحلت عبادة الشيوعية محل الإله « يهوه » كما جعلت البروليتاريا مناظرة لشعب الله المختار ، والخارجون على البروليتاريا كالشعوب الأممية لدى اليهود وتمنى الناس بفردوس على الأرض بديلا عن نعيم الجنات ، ولقد تكالبت الجماهير على مثل هذه الأيديولوجيات كبديل عن الدين ، ولكن « ليس بالخبز وحده

يحيي الإنسان » ، إن أزمة المجتمع الغربي هي في جوهرها أزمة روحية وليست مادية .

ولكن هل يمكن إزاحة « كابوس » القلق على مصير الحضارة الغربية الذي يخيم عليها نتيجة الاعتقاد بحتمية انهيار الحضارات ؟ وهل انهيار عشرين حضارة سابقة يعني ضرورة انهيار الحضارة الغربية ؟ إن هذه الحضارات من ناحية لم تمت قضاء وقدرا وإنما قضى معظمها نحبه انتحاراً وهذا هو مصير الحضارة الغربية لو قامت حرب عالمية ثالثة ، بل لقد كانت معرضة لهذا الانتحار بسبب حربين عالميتين في جيل واحد ، ولكن من ناحية أخرى ، القول بحتمية انهيار كل حضارة ليس قضية ضرورية ولكنها ممكنة بمعنى أنه من الممكن أن تتحاشى حضارة ما مصير سائر الحضارات وأن العوامل الإيجابية في إمكان الغرب الابتعاد عن مصير الحضارات السابقة أقوى من العوامل السلبية ، وتكمن هذه الإيجابية في الروح المسيحية التي تعارض الحرب وتطالب بالمحبة .

ولكن توينبي كي يبعث الأمل في نفوس الغربيين بصدد مصير حضارتهم يقدم عبارات شاعرية عاطفية أكثر منها عقلية أو أن تكون حصيلة تجارب مؤرخ قدير مثله ، إنه يقول : لعل العناية الإلهية التي فديت الإنسانية بصلب المسيح تتدخل مرة ثانية لإنقاذ مصير هذه الحضارة بقبس من النور الإلهي يهدي المجتمع الغربي إلى الرشد فلا يتردى إلى حرب عالمية ثالثة ، وإذا كان ملك الموت سيقبض روح هذه الحضارة بيده الباردة يوماً ما فإن شبح الموت لا يخيم علينا في الوقت الحاضر ، إن القبس الإلهي للطاقة المبدعة لا يزال كائناً فينا وإن قدر لنا احترامه فإن النجوم في مدارها لتعجز عن إلحاق الهزيمة بنا .

إنه يمكن تحاشي حرب ثالثة لو اتبع نظام متكامـــل في السياســـة والاقتصاد والدين ، في السياسة بتعاون من أجل إقامة حكومة عالمية ، وفي الاقتصاد بحل وسط بين مبدأي الحرية الفردية حيث الديمقراطية والاشتراكية حيث العدالة

الاجتماعية ، أما في الدين وهذا أهم الجوانب فأن تعلو قيمة الروح على كل القيم المادية ، قد يكون الحلان الأولان أكثر إلحاحاً ، ولكن الحل الأخير أبعد أثراً في مستقبل الإنسانية (١) . غلاف زائف ، فإن كان الأول فكيف تكون الشيوعية ثمرة حضارة مسيحية أرثوذكسية ، وإن كان الثاني فكيف بلغت روسيا ما بلغته بعد ثورتها الشيوعية دون أن تعبر هذه الحضارة عن خصائص الشخصية الروسية ؟

أما بالنسبة للحضارة الإسلامية فقد ذهب توينبي إلى أن محمدا لو ظل داعياً دينياً فقط ولم يصبح رجل سياسة لأصبح الإسلام من الناحية الروحية أسمى مما هو عليه ، وأن بداية انحلال الحضارة الإسلامية منذ الهجرة أو بتحديد أدق منذ غزوة بدر — أول حرب إسلامية — وفقاً لقضيته التي طبعها بطابع العموم دون استثناء : أن الحرب تغطية لاضطرابات داخلية وأنها تعبر عن بداية انحلال الحضارة ، هذا تقييم للإسلام من وجهة نظر مسيحية لا من وجهة نظر تاريخية أي أن توينبي نظر إلى الإسلام بوصفه مسيحياً لا يرى إلا ضرورة الفصل بين الدين والدولة « أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » لا بوصفه مؤرخاً يقيم الواقع بعد دراسة استقرائية له ، يقول جرونبوم (٢) إنه إذا كان توينبي يعتبر أن خلط الدين بالسياسة يحط من قدر الدين فإن المسلمين آنذاك على الأقل كانوا يرون العكس : إنه يعلي من قيم السياسة وأنه لا يحق لتوينبي أن ينظر إلى محمد من خلال المسيح ، وإنما لا بد من النظر إلى الحركة الإسلامية من وجهة نظر

1- Toynbee:Civilization on trial ch. 3 (Does history repeat itself)p. 29

2—The intent of Toynbee's history مجموعة مقالات بقلم عدة أساتذة متخصصين تناول كل منهم جانب (الدول العالمية — الأديان العالمية — الحضارة اليونانية الرومانية — مصير الحضارة الغربية وقد كتب :

Von Grunebaum : Toynbee's concept of Islamic civilization pp. 99-110

المسلمين أنفسهم وأن البذرة الإسلامية ما كان يمكن أن تنمو لو ظل الحال على ما هو عليه خلال مرحلة الدعوة قبل الهجرة إذ لم يقدر لها النمو والازدهار إلا في مجتمع المدينة كما لم يقدر لها الانتشار إلا بما سلكته من غزوات وفتوحات .

ومن ناحية أخرى كيف تتصف الحضارة بالصفة الدينية وتلقب لقباً دينياً إذا كان توينبي يريد أن تبتعد السياسة — وهي من أهم مظاهر الحضارة — عن تأثير الدين ؟

ومن أهم ما وجه إلى نظرية توينبي من انتقادات أنه قد حصر نشأة الحضارات وارتقاءها في نطاق نشأة الأديان ، وأنه لا بد من ظهور دين جديد لاجتياز عصر الاضطرابات الذي تعانيه حضارة ما ،وأن المخلصين المبدعين يكادون يكونون مقصورين على الرسل والأنبياء ، وسياق نظريته تفيد أنه لتجتاز الحضارة الأوربية ما تعانيه من قلق واضطراب في عصرنا الحاضر فلا بد من أن ينبثق من بين البروليتاريا المسيحية دين جديد ، فهل هو يتوقع ذلك ويؤمن به ؟ هنا يرجح مسيحيته على سياق نظريته فيعتبر أن رومانية المسيحية كفيلة أن يكفل لها الخلود وأن ينبثق المخلصون المبدعون في إطارها لا انشقاقا عنها أو خروجاً عليها ، ثم هو يكيل بكيلين فلا يرى ذلك بالنسبة للإسلام بل يشير إلى البابية والبهائية كإرهاصات لدين جديد ، ويبدو أنه لم يتعمق في دراسة هذين المذهبين وإلا لأيقن خلوها من إمكانية الإبداع بالرغم من بعض الأفكار الظاهرية كعالمية الدين وإدانة الحروب وتحرير المرأة .

خلاصة القول أن نشأة الحضارات أو نهضة حضارات قائمة ليس مقصوراً على ظهور أديان وأنه مع إيماننا التام بقيمة الروح في ارتقاء الإنسان فإن الإنسانية ليست مهيأة لظهور أديان جديدة وإنما بعث وتجديد في نطاق ما هو قائم اليوم من أديان عالمية تستوي في ذلك جميع الأديان .

تعقيب

استخلص توينبي أحكامه الفلسفية من مادة تاريخية لم تتح من قبل لمؤرخ أو فيلسوف ، وقد أحاط هذه الأحكام بسياج من الموضوعية والنزاهة في الرأي إلى حد كبير ، على أن دسامة مادته التاريخية وغزارتها وخصوبتها وإن جعلت منه مؤرخاً أكثر منه فيلسوفاً ، فإنها لا تعني افتقار نظريته إلى المذهبية ، فلقد كانت تحده في أحكامه نزعة روحية سامية وإن تقيدت أحيانا بالتصورات المسيحية الخالصة كعقيدتي الخطيئة الأصلية والفداء ، إلا أنها جعلت أحكامه ذات طابع فريد بالنسبة للفكر الغربي ، ذلك الفكر الذي تسوده في السياسة والتاريخ معا نزعة ميكافلية تعلي من شأن النصر دون اعتبار لقيم الأخلاق وتمجد الحرب وإن قامت على الغدر ، فجاءت آراء توينبي لتدين الحرب وتجعل الإمبراطوريات مظهر انحلال لا مجد ، والفكر الغربي - أوربي وأمريكي - لم يتخلص من النزعة العنصرية في نظرته إلى سائر الأجناس والحضارات ، فجاءت نظرية توينبي لتدين العنصرية وتصفها بأنها أبشع النزعات البدائية الهمجية في الإنسان ، والفكر الغربي يسوده التقييم المادي وقد أسكرته نشوة تقدم العلم ممثلا في التقدم الهائل في التكنولوجيا والاختراعات فجاءت نظرية توينبي ليكشف النقاب عن قلق دفين في صميم حياة الغربي لا يخفيه العلم أو التقدم التكنولوجي ولا تعوضه الأيديولوجيات ، قلق ليس له من علاج إلا إثراء الروح والتماس زادها من الدين . ونظرية توينبي تدين المذاهب الدكتاتورية والنزعات العسكرية التي تتستر خلف الاشتراكية وطنية أو عالمية وتعدها تعويضا منحرفا عن خواء إذ هي تستبدل بالدين مذاهب وأنظمة تعبر عن أحط ما في غرائز الإنسان من همجية وبربرية وترتد به إلى العصور البدائية .

على أن ذلك لا يعني أن النظرية لا تثير إشكالات أو لا يوجه إليها انتقادات :

تسمى الحضارة عادة باسم أهم مقوم لها فإن كان الدين سميت باسم ذلك الدين كالحضارة الإسلامية ، فهل الدين هو أهم سمة في الحضارات الخمسة

القائمة اليوم طوال تاريخها منذ نشأتها إلى اليوم ، إن صح أن تسمى الحضارة الأوربية في العصر الوسيط باسم « الحضارة المسيحية » فهل ذلك جائز بالنسبة للعصر الحديث مع أن مسار الحضارة الأوربية منذ عصر النهضة قد اتخذ طابعاً علمانياً ، إن لم يكن تمرداً على استناد مظاهر الحضارة إلى الدين ؟ حقيقة أن الحضارة الأوربية وليدة الحضارة اليونانية الرومانية والديانة المسيحية ولكن أليس من الواضح أنها لا تكاد تشبه أمها في شيء بعد أن ابتعدت كثيراً عن قيمها !

والإشكال أشد تعقيداً بالنسبة للحضارة المسيحية الشرقية « الأرثوذكسية » ، إذ كيف يمكن اعتبار الشيوعية في الاتحاد السوفييتي وليدة حضارة أرثوذكسية ؟ أغلب الظن أن توينبي يعتبر الشيوعية في روسيا قشرة رقيقة تخفي الطابع الأصيل لشخصية الحضارة الروسية ، وأنه طابع في جوهره مسيحي أرثوذكسي ، فهل يمكن أن يكون الأمر كذلك ؟ هل ما بلغه الاتحاد السوفييتي من صدارة لمسرح التاريخ العالمي يعبر تعبيراً أصيلاً عن مقومات شخصية الحضارة الروسية؟

مراجع عامة عن توينبي

1 — Arnold Toynbee : abridgement by Somervell : A study of history 4 vols.
وقد ترجمه الأستاذ فؤاد محمد شبل للغة العربية

2 — » » : Civilization on trial .

3 — » » : An historian's approach to religion .

4 — » » : War and civilization .

5 — » » : The present day experiment in western civiligation .

6 — » » : The world & the West .

7 — Ashley Montagu : Toynbee & history : critical essays & reviews

8 — The intent of Toynbee's history
بقلم عدة أساتذة تناول كل منهم جانباً من نظريته .

9 — J.W. Dlyle : Toynbee and the categories of interpretation philosophical Review LVIII (1949)

خاتمة

اتسعت الدراسات الغربية في فلسفة التاريخ ليس فحسب كما اتسعت في أي فرع من فروع الفلسفة الأخرى كفلسفة الجمال أو فلسفة اللغة أو غير ذلك من أقسام تربط الفلسفة بالعلوم ، بل لأنها أي فلسفة التاريخ تلبي للفكر الغربي حاجة ملحة ، لقد أشار مارتن لوثر إلى أن التاريخ يرينا أنفسنا على حقيقتها وكأنما ننظر إلى مرآة تنعكس عليها خلجاتنا وأفعالنا ، ولكن الإنسان أشد حاجة إلى النظر إلى مرآة الزمان إبان عصور القلق والأزمات ، ذلك أن لغز الحاضر لا يحل إلا بوعي تاريخي بالماضي ، وكلما كانت النظرة إلى الماضي أكثر شمولا كان فهم الماضي أشد عمقا على حد تعبير كارل ياسبرز ، ولقد شخص توينبي أعراض أزمة الغربي (أوربي وأمريكي) المعاصر : حربان عالميتان في غضون جيل واحد ، وسلام قائم على توازن الرعب النووي ، هذا من الناحية السياسية أما من الناحية النفسية فمرجع القلق إلى خواء الروح بعد أن أفرغ الغربي قلبه مما كان يتقوت به من زاد روحي متمثل في عقيدته الدينية ليستبدل بها أيديولوجيات لم تغن عنه شيئاً ، ومن ثم تحققت فيه نبوءة نيتشه : سترفع العدمية رأسها .

اهتمام الغربي بفلسفة التاريخ لأنه يعاني قلقاً على مصير حضارته أما العربي فأزمته أشد لأن قلقه يتصل بمصير ذاته وليس مصير حضارته فحسب ، إنه قد تراكمت عليه أسباب قلق الأوربي من خوف انهيار السلام ومن خواء الروح بعد أن أفرغ قلبه بدوره من عقيدته متشبها بالأوربي في كل شيء ، ثم أضاف إلى ذلك كله سببا جديدا ولدته الأحداث المفجعة التي توالت عليه وتردى هو فيها في لحظة كان يمني نفسه بأن تهنأ بالاستقلال ، فألقت به صدمة الواقع إلى تساؤل : أهذه مظاهر إجهاض أم إرهاص ؟ إجهاض لا يرجى بعده حمل لميلاد

حضارة جديدة أم إرهاص بانتفاضة ومجد ؟ إلى أين نسير ؟ هل تنحدر بنا الأحداث إلى العدمية وزوايا النسيان أم تصعد بنا إلى المجد والنور ؟ وكان لا بد من استشفاف روح التاريخ فإنه في أوقات الأزمات تصدر أسمى الفلسفات ، ومن ثم كانت الحاجة إلى ما قاله المفكرون وما قدموه من نظريات في فلسفة التاريخ .

غير أن هذا الكتاب لا يتناول إلا الشكل أو الصورة ، دون المضمون أو المادة ، ومادتنا التاريخية هي الحضارة الإسلامية منذ أن انبثق نورها بالبعثة النبوية إلى أن انقضى أجلها « ولكل أمة أجل » بانهيار الخلافة العثمانية ثم فترة من التاريخ أعقبتها تزيد قليلا على نصف قرن تتأرجح بين الوطنية والقومية ، هذه المادة التاريخية في حاجة إلى صياغة فلسفية تستشف المعنى والمغزى الكامن وراء أحداث هذه الفترة الزمنية وتحدد مسار تاريخنا بالاستعانة بما عرض بين دفتي هذا الكتاب من منهج ومن نظريات ، ليس فحسب من أجل وضع فلسفة لتاريخنا الماضي وإنما لأهم من ذلك : لتحديد المبادىء والقيم التي يجب أن نعتنقها فتزيل عن أنفسنا كابوس القلق وخواء العدميـــة والعملة الزائفة من الكلمات الرنانة الخاليةمن المضمون والرصيد ونخطط لمستقبلنا ونواجه مصيرنا بما يواجه به أصحاب المبادىء والقيم المستقبل والمصير .

لقد ورد في الأساطير الهندية أن رجلا توفي ولم يترك لأبنائه الثلاثة من الميراث شيئا إلا « بطيخة » ، أما الابن الأول فقد عرض على أخويه الاحتفاظ بها كذكرى مقدمة من أب عزيز ، فعارض الابن الأصغر في حدة وانفعال إذ لن تجلب عليهم إلا عفونة ورائحة تزكم الأنوف ومن ثم وجب إلقاؤها والتخلص منها ، أما الابن الأوسط فقد تمهل وكان آخرهم قولا ، لقد عرض عليهما أن يشتروا جميعاً أرضاً خالية مجاورة ، فعجبا لرأيه وهما يناقشان أمر « البطيخة » ميراث الأب ، فأجاب أن نأكل البطيخة ونلقي قشرها ونزرع بذورها في هذه

الأرض بعد شرائها ، فنخلد ذكرى أبينا وننتفع بما يعود بالخير على أنفسنا وأهلينا وجيراننا وبما هو باق بعدنا إلى أولادنا وذريتنا .

هذه هي مشكلة القديم والجديد ، الدين والعلم ، الإسلام والأيديولوجيات الغربية الحديثة .

غير أنه يبدو أنه ليس بـين العرب ابن وسط ، ليس بينهم إلا سلفيون ومستقبليون كما وصفهم توينبي مع أن القرآن يناديهم « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » .

وبعد ، لقد وصف هيرقليطس الحكمة بأنها تحب أن تتستر وتتخفى لأن الدرر في نظره لا يصح أن تلقى أمام الخنازير ، والحقيقة أنها تتخفى لأن في الغموض جلالا ولتكون داعية إلى التفكير وإمعان النظر ، ومع ذلك لست أعرف فرعا من فروع الفلسفة كشفت فيه الحكمة النقاب عن نفسها وأسفرت عن وجهها كما وجدتها في فلسفة التاريخ ، فمن لم يقتنع فعليه بإعادة قراءة الكتاب .

والله الموفق للصواب . !

المؤلف

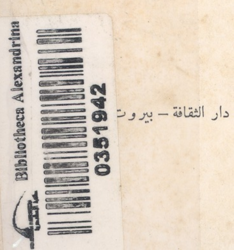
خالص شكري وتقديري لصديقي وزميلي الدكتور عبده الراجحي ، مدرس العلوم اللغوية بكليـة الآداب بجامعة الإسكندرية والمنتدب إلى جامعة بيروت العربية على تطوعه لتصحيح تجارب الكتاب .

مراجع عامة

1 — Aron : Indroduction à la philosophie de l'histoire .
2 — Berlin, Issia : Historical inevitability .
3 — Berdayev, Nicolas : The meaning of history .
4 — Block, Mar : The historian craft transl. by Peter Putnam 1962
5 — Bourne : Essays in historical criricism .
6 — Bradley : The presuppositions of critical history .
7 — Buckle, T.H. : History of civiligations. London 1861
8 — Butterfield, Herbert : History & human relations.London 1951
9 — Burckhardt, Jacob : Reflections on hitsory .
10 — Burns : The idea of progress .
11 — Bury, J.B. : Inaugural lectures on history .
12 — Carr, E.H. : What is history ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود
13 — Cassirer, Ernest : The problems of knowledge : philosophy, science & history .
14 — « « : An essay on man 1944 .
15 — Collingwood : The idea of history, London 1946
16 — « « : Historical imagination .
17 — « « : Essays on philosophical method .
18 — Croce, Benedetto : History as the story of Liberty
19 — « « : My philosophy .
20 — « « : Theory and history of historiography .
21 — « « : History : its theory and practice .
22 — Crump, C.S. : The logic of history .
23 — « « : History and historical research .
24 — D'Archy M.C. : The sence of history : secular & sacred.
25 — Danto, A.C. : Analytical philosophy of history Cambridge 1965
26 — Dray, William : Philosophical analysis and history,New York 1966
27 — Dray, William : Laws & Explanations in history .

28 — Flint, Robert : History of the philosophy of history, Edinburg 1893
29 — Freedom, E.A. : Methods of historical study .
30 — Froude, J.L. : The science of history, London 1862.
31 — Field, G.C. : Some problems of the philosophy of history.
32 — Gallie, W.B. : Philosophy & the historical understanding.
33 — Gardiner, Patrick : Theories of history 1954 .
34 — Geyl, Peter : Debates with historians, London 1955.
35 — Gooch : History & historians in the nineteenth century.
36 — Gottschalls, Louis : Generalizations in the writing of history.
37 — Hearnshaw : The science of history .
وقد ترجمه المرحوم الاستاذ عبد الحميد العبادي مع إضافة فصل عن التاريخ عند العرب
38 — Hempel : The functions of general laws in history .
39 — Hook, Sidney : Philosophy & history, a symposium,New York 1963
40 — Jaspers, Karl : The origin & goal of history .
41 — kingsley, C.: The limits of exact science as applied to history, Cambridge 1955 .
42 — Mannheim, Karl : Ideology & Utopia .
43 — Muller, Herbert : The uses of the past .
44 — Nordan, Max : The interpretation of history .
45 — Oman, Charles : On the writing of philosophy .
46 — Popper, Karl : The poverty of historicism وقدترجمهالدكتورعبدالحميدصبره
47 — « « : The open society & its enemies .
48 — Seé, H. : Science et philosophie de l'histoire, Paris 1928
49 — Stubbs, W. : Seventeen lectures on the study of history Oxford 1886
50 — Teggart, J. : Prolegomena to history, Berkeley 1916
51 — « « : Theory & processes of history 1914 .
52 — Tholfsen, Truygve : Historical thinking .
53 — Walsh, H. : The philosophy of history, an introduction.
ترجمه الدكتور أحمد حمدي محمود
54 — White, M.G. : Foundations of historical knowledge,New York 1965

مؤسسة خليفة للطباعة
بولفار المدورة - البوشرية
تلفون : ٢٦٥٦٢٨



دار الثقافة – بيروت